

موسسہ مولانا محمد رفیع صاحب

قاعدہ ولاحرج



تحریر: مولانا محمد رفیع صاحب
مدرسہ مولانا محمد رفیع صاحب
پتہ: مولانا محمد رفیع صاحب
لاہور

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

قاعده لاجرج

نویسنده:

محمدجواد فاضل لنکرانی

ناشر چاپی:

مرکز فقهی ائمه اطهار (علیهم السلام)

ناشر دیجیتال:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

فهرست

۵	فهرست
۱۱	قاعده لاجرج
۱۱	مشخصات کتاب
۱۱	مقدمه ناشر
۱۳	پیش‌گفتار
۱۵	سخن اول
۱۶	منابع و تاریخچه قاعده
۱۶	دیدگاه‌های کلی در مورد قاعده لاجرج
۱۶	دیدگاه فقهای امامیه
۱۷	دیدگاه فقهای عامه
۱۷	معنا و استعمالات لاجرج
۱۷	معنای لغوی لاجرج
۱۷	معنای لاجرج در عرف عام
۱۸	موارد کاربرد واژه لاجرج در قرآن
۱۸	اشاره
۱۸	الف) آیاتی که واژه «لاجرج» در آنها به معنای «ضیق» آمده، عبارت است از
۱۹	ب) در پاره‌ای از آیات شریفه نیز «لاجرج» به معنای «معصیت و گناه» به کار رفته است
۲۰	مبانی فقهی قاعده لاجرج
۲۰	اشاره
۲۰	دلیل اول: کتاب (آیات قرآن کریم)
۲۰	اشاره
۲۰	(۱) آیه ۷۸ سوره حج
۲۰	اشاره

- ۲۱ نکات موجود در آیه شریفه -
- ۲۲ احتمالات موجود در معنای
- ۲۴ انواع حکم حرجی
- ۲۵ روایات وارد در ذیل آیه حرج
- ۳۲ اشکالات وارد شده بر روایت
- ۳۵ اشکال صاحب «منتقی» بر قاعده لا حرج
- ۳۵ پاسخ اشکال صاحب «منتقی الأصول»
- ۳۵ جمع‌بندی مطالب و نکات آیه شریفه
- ۳۷ (۲) آیه ۶ سوره مائده
- ۳۷ اشاره
- ۳۷ بیان مرحوم طبرسی
- ۳۸ کلام صاحب «روح المعانی»
- ۳۸ بیان علامه طباطبایی رحمه الله
- ۴۰ بیان امام خمینی قدس سره
- ۴۱ کلام محقق خوئی رحمه الله
- ۴۱ بیان مرحوم اردبیلی
- ۴۱ نکاتی در مورد آیه شریفه
- ۴۳ (۳) آیه ۱۸۵ سوره بقره
- ۴۳ اشاره
- ۴۴ نکات آیه شریفه
- ۴۵ (۴) آیه ۲۸۶ سوره بقره
- ۴۵ اشاره
- ۴۶ نظر مرحوم طبرسی
- ۴۷ دلیل دوم: سنت (روایات)

- ۴۷ اشاره
- ۴۸ نکته تکمیلی بحث آیات و روایات
- ۴۸ کلام محقق نراقی رحمه الله
- ۴۹ بررسی نظر محقق نراقی رحمه الله
- ۵۱ دلیل سوّم: اجماع
- ۵۱ اشاره
- ۵۱ بر این دلیل سه اشکال وارد است:
- ۵۱ دلیل چهارم: عقل
- ۵۱ اشاره
- ۵۲ بیان اوّل: تکلیف حرجی از مصادیق تکلیف به مالایطاق است.
- ۵۲ اشاره
- ۵۲ اشکالات بیان اوّل
- ۵۲ بیان دوّم: امتناع عرفی
- ۵۲ اشاره
- ۵۳ اشکال بیان دوّم
- ۵۳ بیان سوّم: تکلیف حرجی موجب اختلال نظام است.
- ۵۳ اشاره
- ۵۳ اشکال بیان سوّم
- ۵۳ بیان چهارم: قاعده لطف
- ۵۳ اشاره
- ۵۴ اشکالات بیان چهارم
- ۵۶ شاهد و مؤیدی بر قاعده لطف و اشکال آن
- ۵۷ تنبیهات قاعده لا حرج
- ۵۷ اشاره

- ۵۷ تنبیه اول: تخصیص قاعده لاحرج
- ۵۷ اشاره
- ۵۷ جواب اشکالات
- ۵۸ ۱- جواب سید بحرالعلوم رحمه الله
- ۵۸ اشاره
- ۵۸ اشکالات محقق نراقی رحمه الله بر جواب علامه بحرالعلوم رحمه الله
- ۵۸ ۲- پاسخ صاحب فصول رحمه الله و اشکالات آن
- ۶۰ ۳- پاسخ مرحوم میرفتاح
- ۶۰ اشاره
- ۶۰ ملاک حرجی بودن تکالیف از نظر میرفتاح رحمه الله
- ۶۱ اشکال این ملاک
- ۶۱ ۴- پاسخ میرزای قمی رحمه الله
- ۶۱ اشاره
- ۶۲ احتمالات موجود در عبارت میرزای قمی رحمه الله
- ۶۳ ۵- جواب محقق نراقی رحمه الله
- ۶۳ اشاره
- ۶۵ اشکال‌های پاسخ محقق نراقی رحمه الله
- ۶۶ ۶- بیان میرزای آشتیانی رحمه الله
- ۶۷ ۷- پاسخ محقق بجنوردی رحمه الله
- ۶۷ اشاره
- ۶۷ اشکالات پاسخ محقق بجنوردی رحمه الله
- ۶۸ نظر و پاسخ برگزیده
- ۶۸ تنبیه دوم: مقصود از حرج، شخصی است یا نوعی؟
- ۶۸ اشاره

- اشکال اول: امتنانی بودن لاجرح مستلزم حرج شخصی است ۶۹
- پاسخ اشکال اول ۶۹
- اشکال دوم: حرج علت نفی حکم است و با حرج شخصی سازگاری دارد ۷۰
- پاسخ اشکال دوم ۷۰
- اشکال سوم و پاسخ آن ۷۰
- تنبيه سوم: مفاد قاعده لاجرح، رخصت است یا عزیمت؟ ۷۱
- اشاره ۷۱
- مرحوم محقق همدانی رحمه الله بیان می‌کند: ۷۱
- اشکال نظر محقق بجنوردی رحمه الله ۷۲
- تنبيه چهارم: جریان قاعده در احکام وضعی و عدم جریان آن ۷۴
- اشاره ۷۴
- جهات مانع از جریان قاعده در احکام وضعی ۷۴
- مؤیدات عدم جریان قاعده در احکام وضعی ۷۵
- کلام محقق نائینی رحمه الله ۷۶
- تنبيه پنجم: جریان قاعده لاجرح نسبت به محرمات ۷۶
- اشاره ۷۶
- کلام محقق بجنوردی رحمه الله ۸۰
- اشکال بر محقق بجنوردی رحمه الله ۸۰
- تنبيه ششم: نسبت بین قاعده لاجرح و حقوق ۸۳
- تنبيه هفتم: تعارض بین قاعده لاجرح و قاعده لاضرر ۸۴
- تنبيه هشتم: عدم شمول قاعده نسبت به احکام غیرالزامی ۸۵
- اشاره ۸۵
- بیان صاحب فصول رحمه الله ۸۵
- اشکال بر صاحب فصول رحمه الله ۸۶

- ۸۶ کلام میرزای آشتیانی رحمه الله
- ۸۶ مناقشه در کلام آشتیانی رحمه الله
- ۸۷ تنبیه نهم: جریان قاعده در موارد سببیت مکلف برای حرج
- ۸۷ اشاره
- ۸۷ بیان میرزای آشتیانی رحمه الله
- ۸۸ اشکال بیان محقق آشتیانی رحمه الله
- ۸۸ تنبیه دهم: آیا قاعده لاحرج فقط نافی حکم است؟
- ۸۹ فهرست منابع
- ۱۰۴ درباره مرکز

قاعده لاجر

مشخصات کتاب

- سرشناسه: فاضل لنکرانی، محمدجواد، ۱۳۴۱ -
 عنوان و نام پدیدآور: قاعده لاجر: تقریرات دروس استاد معظم حاج شیخ محمدجواد فاضل لنکرانی/تقریر و تنظیم جواد حسینی خواه.
 مشخصات نشر: قم: مرکز فقهی ائمه اطهار علیهم السلام، ۱۳۸۵.
 مشخصات ظاهری: ۱۸۳ ص.
 فروست: سلسله درس‌هایی از قواعد فقه؛ ۱.
 شابک: ۱۰۰۰۰ ریال: ۹۶۴-۷۷۰۹-۴۶-۳
 یادداشت: کتابنامه: ص. [۱۷۷] - ۱۸۳؛ همچنین به صورت زیرنویس.
 موضوع: قاعده لاجر.
 موضوع: فقه - قواعد.
 شناسه افزوده: حسینی خواه، جواد.
 رده بندی کنگره: BP۱۶۹/۵۲/۱۴ف ۲ ۱۳۸۵
 رده بندی دیویی: ۲۹۷/۳۱۲
 شماره کتابشناسی ملی: ۱۰۳۶۹۶۶

مقدمه ناشر

بسم الله الرحمن الرحيم

سپاس خداوندی را سزد که انسان را آفرید و با چراغ عقل و شرع راه را بر او هموار کرد، با ارسال فرستادگانش بر او منت نهاد و یاری‌اش داد؛ و با ارسال خاتم رسولان و جانشینی خاندانش که درود بی‌پایان حق بر آنان باد، دینش را کامل نموده و نعمتش را به پایان رساند. به امید آن روز که دگر بار بر مستضعفین منت نهاده، دین خود را به صورت کامل در عرصه گیتی به نمایش درآورد و حکومت جهانی خلیفه‌اش بر عالم سایه گستراند.

دریای علم را گستره‌ای است که کرانه‌ای برایش متصور نیست و ژرفای آن را حدی محدود نمی‌کند؛ اندیشه دیگران ما را از اندیشیدن بی‌نیاز نکرده و از دریافت‌های جدید مایوس نمی‌دارد؛ آیندگان با آن که از ذخائر علوم پیشینیان بهره گرفته‌اند، ولی گاه به نتایجی رسیده‌اند که خود از ذخائر علوم برای نسل‌های آینده قرار گرفته است.

از جمله دانش‌هایی که پس از علم به مبدأ از اهمیت بیشتری برخوردار است، علم فقه می‌باشد؛ و با توجه به این که از یک سو، هیچ عمل انسانی نیست مگر آن که محکوم به یکی از احکام شرعی، اعم از تکلیفی یا وضعی است؛ و از سوی دیگر، هر روز با مسائل نوینی روبرو هستیم که سابقه‌ای در کتاب‌های فقهی پیشینیان نداشته است.

باید به این حقیقت اعتراف کرد که فقه دریای بیکرانی است که دسترسی به ساحل آن به راحتی میسر نیست.

قاعده لاجر، ص: ۱۲

از سوی دیگر، پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در خطبه غدیریه خطاب به مردم فرمود:

«و ما من شیء یقرّبکم إلی الله وقد أمرتکم به وما من شیء یبعّدکم عن الله إلا وقد نهیتکم عنه...» [۱]؛

هیچ چیزی نبود که شما را به خداوند نزدیک کند جز آن که شما را به آن فرمان دادم و هیچ چیزی نبود که شما را از خداوند دور کند جز آن که شما را از آن پرهیز دادم.

وتنها یک مسأله می ماند و آن معرفی خلیفه پس از من و سپردن سگان کشتی نجات امت اسلام به فردی لایق است که مرضی خداوند باشد، و این امر نیز در غدیر خم و حجّه الوداع محقق شد و با نزول آیه «الْیَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِینَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِینًا» [۲] مهر تکمیل بر پرونده رسالت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نقش بست.

از آن چه گذشت نتیجه می گیریم آن چه برای تبیین دین اعم از مسائل فقهی و غیر فقهی لازم بود، توسط پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و با پیوست خلافت علی بن ابیطالب و امامان از فرزندان او علیهم السلام مطرح شده است؛ لکن در پیگیری مسائل فقهی بخصوص با کثرت فروع آن به این حقیقت نیز می رسیم که تبیین تمام آنها به صورت تفصیلی نبوده و گاه مطالب در قالب کلیات بیان شده است؛ و این که اهل بیت عصمت و طهارت علیهم السلام دوستانشان را برای بدست آوردن احکام به اصحابشان ارجاع می دادند و نیز اصحابشان را با بیان این که «إنما علينا أن نلقى إلیکم الاصول وعلیکم أن تفرّعوا» [۳] تحریص به اجتهاد و استنباط احکام شرعی می کردند؛ بیانگر این معنا است که زمینه استنباط احکام برای آنان فراهم بوده و کلیاتی در اختیارشان گذارده شده بود که می توانستند از آن حکم جزئیات را دریابند.

بخشی از این کلیات همان است که به «قواعد فقهیه» نامیده شده است؛ و به لحاظ تعمیم آنها نسبت به مسائل فرعی فقهی از دیرباز مورد توجه فقها قرار گرفته و کتاب های

قاعده لاجر، ص: ۱۳

مستقلی درباره آنها تدوین کرده اند که از بیان آن به جهت رعایت اختصار معذوریم.

در تبیین مسائل فقهی هر چه پیش می رویم هر روز نکته ای روشن می شود که پیش از آن در هاله ای از ابهام به سر می برد؛ و هر فقهی مطلب را از زاویه خاص نگریسته که دیگران از آن غفلت کرده اند. از این رو، محققان همیشه با امید، به میدان پژوهش و تحقیق قدم می گذارند تا شاید بتوانند از مجهولات کاسته و بر میزان معلومات بشری بیفزایند؛ علم قواعد فقه نیز از این مقوله مستثنا نیست.

مرکز فقهی ائمه اطهار علیهم السلام که در سال ۱۳۷۶ هجری شمسی به امر مبارک مرجع عالیقدر شیعه حضرت آیت الله العظمی فاضل لنکرانی «مدّ ظلّه العالی» تأسیس شد، یکی از مسؤولیت های مهم خویش را نشر تحقیقات و پژوهش های مهم فقهی می داند. در بحثی که پیش رو دارید استاد ارجمند درس های خارج فقه و اصول حوزه علمیه قم جناب مستطاب آقای حاج شیخ محمدجواد فاضل لنکرانی «دام ظلّه» قاعده معروف «لا-حرج» را مورد بحث و بررسی قرار داده، از زوایای مختلف به آن نگریسته، و به نکات بدیعی دست یافته اند؛ از آن جمله: در مورد جریان و عدم جریان این قاعده در احکام وضعی و نیز در محرمات، مباحثی را ارائه کرده اند که در تحقیقات پیشینان به چشم نمی خورد.

این بحث ها به لحاظ اهمیت آن پس از تدریس معظّم له از نوار پیاده شده و در بخش پژوهش مرکز فقهی ائمه اطهار علیهم السلام توسط برادر ارجمند جناب حجّه الاسلام و المسلمین آقای سیدجواد حسینی خواه «دامت تأییداته» تخریج مصادر گردیده و به قلم شیوای ایشان به رشته تحریر در آمد؛ و توسط جناب مستطاب حجّه الاسلام و المسلمین حاج شیخ مهدی انصاری «دام عزّه» ویراستاری مجدد شده و هم اکنون در اختیار علاقمندان قرار می گیرد. به امید آن که این خدمت مورد قبول درگاه احدیت و صاحب شریعت حضرت حجّه بن الحسن العسکری «عجل الله تعالی فرجه الشریف» قرار گیرد؛ و نسل الله تعالی أن یعجل له الفرج

والنصر ویجعلنا من أعوانه وأنصاره.

مرکز فقهی ائمه اطهار علیهم السلام

محمد رضا فاضل کاشانی

مرداد ۱۳۸۵

قاعده لاجر، ص: ۱۴

صفحه سفید

قاعده لاجر، ص: ۱۵

پیش‌گفتار

پیش‌گفتار

الحمد لله رب العالمین علی ما عرفنا من نفسه وألهمنا من شكره وفتح لنا من أبواب العلم بربوبیتته، والصیلة والسلام علی رسوله النبوی المنذر الأمين وعلی آله الشموس الطالعة والسادة الميامین واللعن علی أعدائهم أجمعین.

در میان علوم اسلامی «فقه» از اهمیت ویژه‌ای برخوردار بوده و می‌توان گفت پس از خداشناسی و اصول عقائد، فقه که متصدی استنباط و بیان احکام شرعی برای عمل مکلفین می‌باشد، از شریف‌ترین علوم اسلامی است.

از میان دانش‌هایی که جنبه مقدماتی برای فقه دارند و فقیه را در استنباط و اجتهاد احکام شرعی یاری می‌رسانند و به اجتهاد او جهت می‌دهند، اهمیت قواعد فقهی کمتر از قواعد اصولی نیست؛ چه آن که قواعد اصولی در طریق استنباط احکام کلی قرار می‌گیرد، اما قواعد فقهی، خود، همان حکم شرعی است که بر جزئیات احکام منطبق می‌شود، تا جایی که گاه به مکلف غیر مجتهد این اجازه داده می‌شود که حکم شرعی را با توجه به قاعده فقهی موجود، خود بر مصادیق خارجی آن منطبق نماید. به عنوان مثال: اگر مکلف در صحت نماز خاصی پس از اتمام آن شک کرد، با دانستن قاعده فراغ و تجاوز، حکم به صحت نماز خود می‌کند؛ و یا اگر یقین به عدم توانایی نسبت به گرفتن

قاعده لاجر، ص: ۱۶

روزه کرد و روزه‌داری را برای خود حرجی دانست، با توجه به قاعده لاجر، آن روزه را نمی‌گیرد و خود را مرتکب هیچ گناهی نمی‌داند.

«قرافی» از علمای اهل سنت، در این زمینه می‌نویسد:

«من ضبط الفقه بقواعد، إستغنی عن حفظ الجزئیات، لاندراجها فی الكلئیات» [۴]؛

کسی که فقه را بر اساس قواعد آن یاد بگیرد و حفظ کند، از حفظ جزئیات و فروع فقهی بی‌نیاز می‌شود؛ زیرا، آن جزئیات داخل در کلیات هستند.

آغاز تألیف کتاب‌های قواعد فقهی در میان اهل سنت قرن چهارم هجری است که «ابوطاهر الدباس» کتابی را با نام «القواعد الفقهیة» مطابق با مذهب ابی‌حنیفه مشتمل بر ۱۷ قاعده فقهی نوشته است [۵]؛ اما در میان فقیهان امامیه، آغاز نگارش کتاب‌های قواعد فقهی به صورت مستقل را باید قرن ۷ یا ۸ هجری دانست؛ چرا که پیش از این تاریخ، فقها و اصولیین گرانقدر به قواعد فقهی به عنوان علمی مستقل نمی‌نگریستند و آنها را ضمن مباحث فقهی و اصولی خویش مورد بررسی و تدقیق قرار می‌دادند؛ و این امر بر اساس

آن بود که ائمه معصومین علیهم السلام ضمن روایات خود اصول کلی را بیان داشته و به فقها می‌فرمودند که مسائل و احکام فقهی را از آن اصول استنباط نموده و بدست آورند.

روایات فراوانی بر این نکته دلالت دارد؛ از جمله، روایت امام علی بن موسی الرضا علیهما السلام که می‌فرمایند:
«علینا إلقاء الاصول وعلیکم التفریح» [۶]؛

بر عهده ما بیان اصول است و بر شماست که فروع فقهی را از آنها استخراج و استنباط نمایند.

قاعده لاجر، ص: ۱۷

بنابراین، قواعد فقهی در میان آثار و تألیفات فقهی امامیه به صورت پراکنده وجود داشته است، اما به عنوان کتابی مستقل به رشته تحریر در نیامده بود. به مرور زمان سعی شد که قواعد فقهی را از میان کتاب‌های فقهی و اصولی گردآوری و به صورت مستقل ارائه نمایند. شاید بتوان اولین فقیه شیعی که به نگارش کتابی در این زمینه اقدام نموده است، «نجیب‌الدین یحیی بن سعید حلّی» رحمه الله (۶۰۱-۶۹۸ ه. ق) صاحب کتاب ارزشمند «نزهة الناظر فی الجمع بین الأشباه و النظائر» را معرفی نمود؛ و پس از او، شهید اول قدس سره با تألیف کتاب «القواعد و الفوائد»، قواعد فقهیه را با شیوه‌ای خاص به نگارش در آورد؛ به گونه‌ای که مرحوم شهید قدس سره در اجازه‌ای که به «ابن خازن حائری» می‌دهد، خود را مبتکر این عمل معرفی می‌کند.

او می‌گوید:

«فمما صنفته کتاب «القواعد و الفوائد»، مختصر یشتمل علی ضوابط کلیة: أصولیة و فرعیة، تستنبط منها الأحکام الشرعیة، لم یعمل الأصحاب مثله» [۷]؛

از جمله تصنیفات من کتاب «القواعد و الفوائد» است که مشتمل بر یکسری ضوابط و قواعد کلی اصولی و فقهی می‌باشد و از آنها احکام شرعی استنباط می‌گردد؛ و علمای پیشین چنین تألیفی نداشته‌اند.

از آن زمان تا کنون، فقها و اصولیین ارجمند، این راه را ادامه داده و قواعد فقهی را در کتاب‌های مستقلی [۸] مورد بحث و بررسی قرار داده‌اند؛ و در کنار تدریس علوم فقه،

قاعده لاجر، ص: ۱۸

اصول، تفسیر و ... قواعد فقهی نیز تدریس می‌شود.

کتابی که پیش رو دارید، از سلسله بحث‌هایی است که در مورد یکی از قواعد مهم فقهی با عنوان «قاعده لاجر» توسط استاد معظم و گرانقدر حوزه علمیه قم آقای حاج شیخ محمدجواد فاضل لنکرانی «دام ظلّه» در ایام ماه مبارک رمضان سال ۱۴۲۶ قمری (۱۳۸۴ شمسی) بیان شده است؛ و از آنجا که این مباحث حاوی مطالب سودمند و مفیدی برای طلاب، دانش‌پژوهان و دانشجویان بود، تقریر آن از طرف استاد معظم به عهده این حقیر گذارده شد. بر این حسن اعتماد خدا را شاکرم و از او استمداد می‌جویم که از عهده تکلیف با سربلندی برآئیم.

در تنظیم مطالب کتاب حاضر، نهایت سعی و تلاش به کار گرفته شده است تا بیان استاد محترم به درستی تقریر شود؛ با این وجود، به مقتضای طبیعت کار بشری، آن را از نقص و اشتباه مصون نمی‌دانم؛ امید است رهنمود صاحب‌نظران نیز روشنگر راهمان باشد. لازم به یادآوری است که بحث‌های کتاب، به ترتیب درس‌های استاد گرانقدر تنظیم شده، و جز در مواردی اندک، تصرفی در آن صورت نگرفته است؛ چه آن که گاه استاد معظم در مباحث بعد، به نکات جدیدی در مورد مباحث گذشته اشاره می‌نمودند که ما آن نکات را به بحث‌های قبل و در جایگاه مناسب خود، ملحق نموده‌ایم.

در نهایت نیز بر خود لازم می‌دانم که از راهنمایی‌های حضرت استاد در تنظیم مطالب و مباحث کتاب، و هم‌چنین از تلاش‌های مدیر محترم مرکز فقهی ائمه اطهار علیهم السلام جناب حجّة الإسلام و المسلمین آقای حاج شیخ محمدرضا فاضل کاشانی «دامت

افاضاته» تشکر و قدردانی نمایم.

قاعده لاجر، ص: ۱۹

امید است که این تلاش مقبول در گاه خداوند متعال و مورد رضایت حضرت بقیة الله الأعظم «أرواحنا فداء و عجل الله تعالی فرجه الشریف» قرار گیرد؛ باشد که خداوند منان ما را از انصار و خدمتگزاران حضرتش قرار دهد.

سیدجواد حسینی خواه

قم - مرداد ۱۳۸۵

قاعده لاجر، ص: ۲۰

صفحه سفید

قاعده لاجر، ص: ۲۱

سخن اول

سخن اول

از قواعد معروف و مهمّ فقهی که مورد بحث علما و بزرگان قرار گرفته، «قاعده لاجر» یا «قاعده نفی عسر و حرج» است که در تمامی ابواب فقه اعمّ از عبادات، معاملات و سیاسات جاری می‌شود؛ و فقهای امامیه و عامه به این قاعده استدلال نموده‌اند. بررسی این قاعده فوائد زیادی را به دنبال دارد؛ به عنوان مثال: در پرتو این قاعده، روشن می‌شود که شریعت اسلام، تنگ‌نظر و سخت‌گیر نبوده و احکامش مطابق و موافق فطرت انسانی است. از سوی دیگر، به برکت این قاعده، استفاده می‌کنیم که سستی در احکام الهی نیز مردود است. به عبارت دیگر، این قاعده دو مطلب عمده را به اثبات می‌رساند: نخست آن که در دین اسلام احکام حرجی وجود ندارد؛ و دیگر آن که به صرف وجود مشقّت و سختی، تعطیلی احکام شرع جایز نیست.

نکته دومی که از مطالعه و بررسی این قاعده بدست می‌آید، آن است که قواعد دیگری هم‌چون: «قاعده الضرورات تبيح المحذورات» و چه بسا «قاعده میسور» و همین‌طور «قاعده طهارت» و «قاعده امارت سوق مسلمین» و «قاعده لاضرر» را نیز می‌توان به نوعی از «قاعده لاجر» استفاده کرد؛ هرچند بیان خواهیم کرد که بین «قاعده لاضرر» و «قاعده لاجر» فرق‌های متعدّدی وجود دارد.

نکته سوّم این که برخی از قواعد فقهی فقط در یکی از ابواب فقهی جریان دارند؛ مثلاً: «قاعده لاتعداد» فقط در باب نماز جاری است؛ اما پس از اثبات عمومیت

قاعده لاجر، ص: ۲۲

«قاعده لاجر»، معلوم می‌گردد این قاعده در همه ابواب فقهی جریان دارد و حتّی در بعضی از موارد که عنوان فرع فقهی نیز ندارند، این قاعده جریان می‌یابد. به عنوان مثال:

در این بحث که «صیغه امر دلالت بر مرّه دارد یا تکرار؟» از وجوهی که برای عدم دلالت بر تکرار به آن استدلال شده، «قاعده لاجر» است؛ به این بیان که اگر مکلف مأمور باشد امری را به صورت مکرّر امتثال نماید، موجب حرج می‌شود و حرج در شریعت جعل نشده است. بالاتر آن که این قاعده حتّی در بعضی از مسائل غیر فقهی و اصولی نیز جاری می‌شود؛ به عنوان نمونه، می‌توان مسأله مشروعیت توبه و این که یکی از راه‌های تخلّص از گناه، توبه است را به وسیله «قاعده لاجر» استفاده کرد.

منابع و تاریخچه قاعده

در میان قدمای فقهای امامیه کسی به صورت مستقل این قاعده را مورد بحث و بررسی قرار نداده و بلکه، به صورت پراکنده و ضمن برخی از فروعات فقهیه مطرح شده است؛ البته اکثر قواعد فقهیه به همین صورت بوده که قدما آنها را به صورت مستقل مورد بررسی قرار نداده‌اند، لکن در دویست سال اخیر، برخی از بزرگان این قاعده را به صورت رساله‌ای مستقل و ضمن قواعد دیگر فقهی ذکر نموده‌اند؛ به عنوان مثال: مرحوم نراقی رحمه الله در کتاب «عوائد الايام» در قاعده چهارم از این قاعده بحث کرده؛ مرحوم میرزا حسن آشتیانی رحمه الله در «رسائل تسع» رساله‌ای مستقل در این مورد دارند؛ و مرحوم میرفتیاح رحمه الله در کتاب «العناوین»، یکی از عناوین کتاب‌شان «قاعده لا حرج» است؛ از میان متأخرین نیز مرحوم بجنوردی رحمه الله در جلد اول «القواعد الفقهیه» و والد معظم ما «دام‌ظله» نیز در کتاب «ثلاث رسائل» و برخی دیگر از فقیهان و بزرگان این قاعده را مورد بحث و بررسی قرار داده‌اند.

البته ضمن بحث نیز به برخی منابع دیگر که این قاعده را مطرح نموده‌اند، مانند:

کتاب «الفصول الغرویّه» مرحوم حائری رحمه الله و «الفصول المهمّه» مرحوم شیخ حرّ عاملی و ...
 اشاره خواهیم داشت.

قاعده لا حرج، ص: ۲۳

دیدگاه‌های کلی در مورد قاعده لا حرج

دیدگاه فقهای امامیه

دیدگاه‌های فقهای امامیه در مورد «قاعده لا حرج» به پنج گروه تقسیم می‌شود:

دیدگاه اول: بزرگانی چون صاحب‌فصول رحمه الله معتقدند «قاعده لا حرج»، جزء قواعد مسلمی است که عقل به صورت مستقل آنها را درک، و به آن حکم می‌کند. در بحث مستقلات عقلیه نیز بیان شده که اگر چیزی جزء مستقلات عقلیه باشد، قابلیت تخصیص ندارد؛ بنابراین، قاعده لا حرج به هیچ عنوان تخصیص بردار نیست.

دیدگاه دوم: برخی دیگر از بزرگان می‌گویند مواردی که از این قاعده به وسیله تخصیص خارج می‌شود، بسیار فراوان است؛ کثرت تخصیص نیز موجب وهن قاعده می‌شود؛ به همین جهت، قاعده لا حرج، دیگر قابلیت استدلال ندارد و فقط در مواردی که فقها به آن عمل کرده‌اند، قابل تمسک است؛ همان‌طور که برخی از بزرگان راجع به «قاعده قرعه» نیز چنین نظری دارند.

دیدگاه سوم: بزرگانی مانند مرحوم شیخ حرّ عاملی و مرحوم مقدّس اردبیلی رحمهما الله به طور کلّ وجود چنین قاعده‌ای را انکار کرده و می‌گویند: از آنجا که کلمه «حرج» اجمال دارد، قاعده‌ای به نام «قاعده لا حرج» نداریم؛ از سوی دیگر، این قاعده مستلزم آن است که تمام تکالیف شارع از بین برود.

مرحوم مقدّس اردبیلی رحمه الله در «زبدۀ البیان» در مورد آیه «مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ

قاعده لا حرج، ص: ۲۴

مِنْ حَرَجٍ» [۹] می‌فرماید:

به این آیه برای رفع ضرر و حرج استدلال شده است؛ امّا در آن اجمال وجود دارد و قابلیت استدلال ندارد. [۱۰] دیدگاه چهارم: مطابق این نظریه، «قاعده لا حرج» در حدّ یکی از اصول عملیه است. مرحوم نراقی رحمه الله در «عوائد الايام» بیان می‌دارد: «قاعده لا حرج» به عنوان یک اماره و دلیل برای فقیه نیست که در تمامی موارد حرجی، به آن استدلال کند؛ بلکه در حدّ یکی از اصول

عملیه می‌باشد. همان‌گونه که در موارد فقدان دلیل بر تکلیف و عدم ورود بیان از طرف شارع، اصالة البرائة جاری می‌شود، در مورد «قاعده لاجرح» نیز در مواردی که دلیلی برای تکلیف حرجی وجود ندارد، به «لاجرح» استدلال می‌شود. دیدگاه پنجم: دیدگاه و نظریه پنجمی نیز وجود دارد که آن را در خلال مطالب مطرح خواهیم کرد.

دیدگاه فقهای عامه

فقهای عامه در مباحث خود به حدی این قاعده را توسعه داده‌اند که تمامی تخفیف و ترخیص‌های موجود در شریعت را از مصادیق «قاعده لاجرح» دانسته‌اند؛ به عنوان مثال: موارد فقدان آب و لزوم تیمم، حکم به قصر نماز در سفر، نشسته نماز خواندن شخص بیمار و بالاخره هر موردی که برای انسان اضطراب‌آور است را از مصادیق این قاعده قرار داده‌اند. آنان یک تقسیم‌بندی شکلی ارائه کرده- که در کتاب‌های فقهی شیعه وجود ندارد- و تخفیفات را به هفت صورت تقسیم کرده‌اند که برای اطلاع بیشتر، به کتاب‌های آنها مراجعه شود. [۱۱]

قاعده لاجرح، ص: ۲۵

معنا و استعمالات حرج

معنای لغوی حرج

با مراجعه به کتاب‌های لغت، معلوم می‌گردد «حرج» در سه معنای: «ضیق و تنگی»، «معصیت و گناه» و «حرام» استعمال شده است. برخی گفته‌اند: «حرج» در اصل به معنی اجتماع و انبوهی شیء است، به گونه‌ای که موجب حصول تصوّر ضیق و تنگی میان آن اشیا شود [۱۲]؛ ابن منظور در «لسان العرب» گوید: «الحرج: الإثم، والحارج الأثم؛ سپس این حدیث را در ادامه می‌آورد که پیامبر صلی الله علیه و آله فرموده‌اند: حدّثوا عن بنی اسرائیل ولا- حرج علیکم» [۱۳]؛ یعنی: در مورد بدی بنی اسرائیل هر چه می‌خواهید بگوئید و بر شما گناهی هم نیست. اما ابن اثیر که به نظر دقیق‌تر از ابن منظور است، می‌گوید:

«الحرج فی الأصل: الضیق، و یقع علی الإثم والحرام؛ وقیل: الحرج أضحیق الضیق» [۱۴].

معنای اصلی حرج، ضیق و مشقّت است و در معنای گناه و حرام نیز استعمال می‌شود؛ و سپس می‌گوید: گفته شده که مطلق ضیق را حرج نمی‌گویند، بلکه مراد قاعده لاجرح، ص: ۲۶

یک درجه بالاتر از آن است؛ به عبارت دیگر، حرج آن مشقّتی است که انسان به صورت عادی نمی‌تواند آن را تحمّل کند. بنابراین، معنای لغوی حرج، در اصل، همان مشقّت و ضیق است؛ و اگر در موارد دیگر مانند گناه و حرام نیز استعمال شده، از باب مناسبت با معنای اصلی است. به عنوان مثال: چون گناه برای انسان تنگی می‌آورد، با لفظ حرج نیز بیان شده است؛ و در مورد کسی که گناه می‌کند، آمده است که خداوند «يَجْعَلُ صَدْرَهُ وَ ضَيْقًا حَرَجًا». [۱۵]

معنای حرج در عرف عام

پیش از بیان موارد کاربرد واژه «حرج» در قرآن کریم، باید دید آیا در عرف عام، معنای جدیدی برای حرج وجود دارد یا آن که در عرف عام نیز همان معنای لغوی حرج، مدّ نظر قرار می‌گیرد؟

اگر معنای لغوی حرج را «مطلق الضیق» بدانیم- همان‌گونه که ابن اثیر و دیگران بیان می‌دارند- عرف این معنا را نمی‌پذیرد؛ و بلکه

باید گفت: در عرف عام و اهل لسان، حرج به معنای «أضيق الضيق» است؛ یعنی: عرف عام در مواردی که مشقت زیاد و سختی شدیدی وجود دارد، کلمه «حرج» را به کار می‌برد.

موارد کاربرد واژه حرج در قرآن

اشاره

در قرآن کریم واژه «حرج» به معنای ضیق، تنگی، سختی و گناه در نه سوره و بیست و یک مورد استعمال شده است؛ و لکن موردی که در معنای «حرام» استعمال شده باشد را نیافتیم، گرچه برخی چنین ادعا نموده‌اند.

الف) آیاتی که واژه «حرج» در آنها به معنای «ضیق» آمده، عبارت است از

۱- «فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي

قاعده لاحرج، ص: ۲۷

أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ» [۱۶]؛

به پروردگارت سوگند که ایمان نمی‌آورند، مگر آن که تو را در مورد آن چه میان آنان مایه اختلاف است، داور گردانند؛ سپس از حکمی که کرده‌ای در دل‌هایشان احساس حرج و ضیق نکنند. (ناراحت نشوند و نگویند این چه حکمی بود که پیامبر کرد).

۲- «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِلِ ط أَوْ لَمَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهَّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ وَعَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ» [۱۷]؛

ای مؤمنان، چون برای نماز برخاستید، چهره و دست‌هایتان را تا آرنج بشوید و بخشی از سرتان را مسح کنید و نیز پاهای خود را تا برآمدگی روی پا [مسح کنید] و اگر جنب بودید، غسل کنید؛ و اگر بیمار یا در سفر بودید و یا از جای قضای حاجت آمدید، یا با زنان آمیزش کردید و آبی نیافتید، به خاکی پاک تیمم کنید؛ با آن بخشی از چهره و دست‌های خود را مسح نمایید؛ خداوند نمی‌خواهد شما را در تنگنا افکند؛ ولی می‌خواهد شما را پاکیزه گرداند و نعمت خود را بر شما تمام کند، باشد که سپاس گزارید.

۳- «فَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا...» [۱۸]؛

خدا کسی را که بخواهد هدایت کند، دلش را برای [پذیرش] اسلام می‌گشاید و هر کس را که بخواهد در گمراهی وانهد، دلش را تنگ و بسته می‌دارد ...

قاعده لاحرج، ص: ۲۸

عبارت «ضيقاً حرجاً» در این آیه شریفه، چه بسا مؤید آن باشد که «حرج» به معنای «أضيق الضيق» است، نه «مطلق الضيق».

۴- «كُتِبَ أَنْزِلَ إِلَيْكَ فَلَا يَكُنْ فِي صَدْرِكَ حَرَجٌ مِنْهُ...» [۱۹]؛

کتابی است که به سوی تو فرو فرستاده شده است؛ پس نباید در سینه تو از ناحیه آن، تنگی باشد ...

۵- «وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ هُوَ اجْتَبَاكُمْ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ...» [۲۰]؛

و در [راه] خداوند چنان که سزاوار جهاد [در راه] اوست، جهاد کنید؛ او شما را برگزیده و در دین هیچ تنگنایی برای شما ننهاد ...

۶- «... لِكَيْلَا يَكُونَ عَلَيْكَ حَرَجٌ...» [۲۱]؛

خداوند در این آیه شریفه در مورد ازدواج پیامبر صلی الله علیه و آله می‌فرماید: «تا برای تو مشکلی پیش نیاید»؛ البته این احتمال نیز

وجود دارد که «حرج» به معنای «گناه» باشد.

ب) در پاره‌ای از آیات شریفه نیز «حرج» به معنای «معصیت و گناه» به کار رفته است

؛ مانند موارد زیر:

۱- «لَيْسَ عَلَى الضُّعَفَاءِ وَلَا عَلَى الْمَرْضَى وَلَا عَلَى الَّذِينَ لَا يَجِدُونَ مَا يَنْفِقُونَ حَرْجٌ...» [۲۲]؛

بر ناتوانان و بیماران و آنان که چیزی برای بخشیدن [به راه و راهیان جهاد] نمی‌یابند، گناهی نیست.

قاعده لاحرج، ص: ۲۹

۲- «لَيْسَ عَلَى الْأَعْمَى حَرْجٌ وَلَا عَلَى الْأَعْرَجِ حَرْجٌ وَلَا عَلَى الْمَرِيضِ حَرْجٌ...» [۲۳]؛

بر نابینا و لنگ و بیمار [اگر به جهاد نیابند] گناهی نیست ...

۳- «... فَلَمَّا قَضَى زَيْدٌ مِنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنَاكَهَا لِكَيْ لَا يَكُونَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ حَرْجٌ فِي أَزْوَاجِ أَدْعِيَآلِهِمْ...» [۲۴]؛

در این آیه خداوند می‌فرماید: اگر مؤمنین بخواهند همسران پسرخواندگانشان را پس از طلاق به عقد خود در آورند، گناهی نکرده‌اند.

۴- «مَا كَانَ عَلَى النَّبِيِّ مِنْ حَرْجٍ فِيمَا فَرَضَ اللَّهُ لَهُ...» [۲۵]؛

بر پیامبر در آنچه خدا برای او فرض گردانیده، گناهی نیست.

نتیجه آن که در قرآن کریم واژه «حرج» در هر دو معنا استعمال شده است؛ بنابراین، چنین نیست که با استناد به حدیث «القرآن یفسر بعضه بعضاً» [۲۶]، گفته شود اگر کلمه‌ای در یک آیه به کار رفته باشد، در موارد دیگر نیز در همان معنا استعمال شده است.

به عنوان مثال: در یک آیه ذکر شده: «خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ» [۲۷] و در آیه دیگر آمده است: «الْمَالُ وَالْبَنُونَ زِينَةُ الْحَيَاةِ

الدُّنْيَا» [۲۸]؛ حال، گفته شود که زینت، در آیه دوم به همان معنای آیه اول است و این دو در کنار هم تفسیر می‌شوند. یا در آیه‌ای

آمده است که فتنه از قتل بدتر است [۲۹]، سپس در آیه دیگری، خداوند می‌فرماید: «أَنَّمَا أَمْوَالُكُمْ وَأَوْلَادُكُمْ فِتْنَةٌ» [۳۰]؛ آیا می‌توان

این دو آیه را در کنار هم قرار داد و گفت: اموال و اولاد از

قاعده لاحرج، ص: ۳۰

قتل بدتر هستند؟! به طور قطع چنین نیست؛ و مواردی وجود دارد که در یک سوره از قرآن کریم لفظی در چندین معنا استعمال

شده است. البته مقصود از این که بعضی از آیات قرآن بعضی دیگر را تفسیر می‌کنند، معنای دیگری است که در جای خود مورد

بحث و تحقیق قرار گرفته است.

بنابراین، چنین نیست که بگوییم کلمه «حرج» در تمامی موارد به یک معناست و مثلاً آیه شریفه ۳۷ سوره احزاب را که خداوند

خطاب به پیامبر صلی الله علیه و آله در مورد ازدواج با همسر پسرخوانده‌اش زید، می‌فرماید: «لِكَيْ لَا يَكُونَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ حَرْجٌ»،

قرینه بر توسعه در معنای حرج بگیریم و بگوییم حتی در مواردی که مقدار کمی حرج وجود دارد، این قاعده جریان پیدا می‌کند.

نکته دومی که توجه به آن ضروری می‌نماید، این است که واژه «حرج» ذکر شده در آیات یاد شده، به نحو مجاز مرسل استعمال

شده است؛ یعنی: مسبب گفته شده و از آن سبب اراده شده است. هنگامی که گفته می‌شود: «مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ

حَرْجٍ» [۳۱] یعنی سبب حرجی و چیزی که به حرج منجر می‌شود، نفی شده است.

سومین نکته‌ای که لازم است توجه شود، آن است که اگر لفظی در قرآن کریم از نظر سعه و ضیق، مختلف استعمال شده باشد، به

این معنا که در برخی موارد در معنایی استعمال شده و در برخی موارد دیگر در معنایی محدودتر به کار برده شده است، می‌توان

گفت فقیه در استنباط احکام شرعیه از معنای موسع و غیر محدود آن تبعیت می‌نماید. بنابراین، اگر گفتیم «حرج» در قرآن کریم هم

در «مطلق الضیق» استعمال شده و هم در «أضیق الضیق»، فقیه در هنگام استنباط، باید دائره موسّع یعنی «مطلق الضیق» را به عنوان ملاک قرار دهد.

در این مورد قاعده حمل مطلق بر مقید جریان ندارد؛ چه آن که این قاعده مربوط به موردی است که بین این دو - مطلق و مقید - تنافی وجود داشته باشد، و در این بحث بین استعمال حرج در معنای موسّع و استعمال آن در معنای مضیق تنافی وجود ندارد. قاعده لاجر، ص: ۳۱

مبانی فقهی قاعده لاجر

اشاره

برای اعتبار و حجیت قاعده لاجر به ادله اربعه استدلال شده است؛ اما پیش از طرح و بررسی آنها، لازم است که مدّعی بحث روشن شود.

بدیهی است اطلاق یا عموم ادله اولیه‌ای که در واجبات و محرمات وارد شده است، دلالت می‌کند که مکلف باید تکالیف را انجام دهد؛ اعم از آن که انجام و امتثال آنها حرجی باشد یا نباشد. به عنوان مثال: «كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ» [۳۲] دلالت بر وجوب روزه می‌کند؛ اعم از این که برای انسان مشقّتی افزون بر اصل تکلیف داشته باشد یا نداشته باشد.

در برابر این نکته، مدّعی این بحث آن است که اگر در مقابل ادله اولیه، دلیلی بر نفی حکم حرجی اقامه شود، نسبت بین این دلیل و ادله اولیه چیست؟ آیا تقیید و تخصیص است، یا حکومت و یا تعارض؟ که در مباحث آینده مطرح خواهد شد. بنابراین، بحث در این است که آیا در برابر ادله اولیه دلیل دیگری که آنها را محدود کند وجود دارد یا خیر؟ قاعده لاجر، ص: ۳۲

دلیل اول: کتاب (آیات قرآن کریم)

اشاره

مهم‌ترین دلیل از میان ادله اربعه قرآن کریم است؛ در مجموع به پنج آیه از قرآن کریم برای این مدّعا استدلال شده است.

(۱) آیه ۷۸ سوره حجّ

اشاره

از مهم‌ترین آیاتی که به عنوان دلیل قاعده لاجر مورد استدلال قرار می‌گیرد، آیه ۷۸ سوره حجّ است. خداوند سبحان پس از آن که در آیه ۷۷، مؤمنان را ملزم می‌کند که برای گشایش راه‌های رستگاری به رکوع و سجود و پرستش پروردگارشان قیام کنند و فاعل خیر شوند، در آیه بعد می‌فرماید:

«وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ يَهُوَ اجْتَبَل - كُمْ وَ مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ ...»؛

و در [راه] خداوند چنان که سزاوار جهاد [در راه] اوست، جهاد کنید؛ او شما را برگزیده و در دین هیچ تنگنایی برای شما ننهاد ...

نکات موجود در آیه شریفه

اولین نکته در مورد مخاطب این آیه است. اکثر مفسرین عامّه و خاصّه، مخاطب این آیه شریفه را عموم مردم قرار داده‌اند [۳۳]؛ یعنی: خداوند به عموم مردم می‌فرماید: از آنجا که شما از میان امت‌ها، امت برگزیده هستید، باید حقّ جهاد را انجام دهید؛ سپس می‌فرماید: خداوند در دین حرجی قرار نداده است.

نظر دوم آن است که با توجه به قرائن موجود [۳۴]، مخاطب این آیه، ائمه قاعده لاجر، ص: ۳۳

معصومین علیهم السلام می‌باشند. [۳۵] روایاتی نیز در این زمینه در ذیل آیه شریفه وارد شده است؛ از جمله، در روایتی از امام باقر علیه السلام در مورد معنا و مخاطب این آیه سؤال شده است، که امام علیه السلام در جواب فرمودند: «إِنَّا عَنِ خَاصَّةٍ» [۳۶]؛ خداوند تنها به ما اشاره دارد.

نکته دوم: در مورد معنای جهاد در این آیه، سه احتمال وجود دارد که احتمال دوم و سوم نزدیک هم‌اند.

احتمال اول آن است که منظور جهاد با کفار باشد [۳۷]؛ لکن این احتمال دارای دو اشکال است:

۱) اولین اشکال آن است که سوره مبارکه حجّ از سوره‌های مکی قرآن است؛ در حالی که امر به جهاد و قتال بعد از هجرت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله صادر شده است. از این رو، جهاد در این آیه شریفه، خصوص جهاد با کفار نمی‌تواند باشد.

۲) اشکال دوم آن که در قرآن کریم مواردی که مسأله جنگ و مقاتله با کفار مطرح می‌شود، غالباً با کلمه «وقاتلوا»، یا «یقاتل» و هم‌چنین «فی سبیل الله» ذکر می‌گردد؛ بنابراین، مطابق این دو قرینه، احتمال جهاد با کفار بسیار بعید است.

احتمال دوم: آلوسی در تفسیرش می‌نویسد: مراد از «جهاد»، اقسام سه‌گانه آن است؛ یعنی: هم جهاد با کفار، هم جهاد با شیطان و هم جهاد با نفس را شامل می‌شود. [۳۸] اشکال دومی که در مورد احتمال اول آوردیم، بر این احتمال نیز وارد می‌باشد.

احتمال سوم: اکثر مفسرین خاصّه و عامّه بیان می‌دارند: به قرینه آیه پیشین و قرینه‌ای که در ذیل همین آیه شریفه وجود دارد، منظور از جهاد اعم از جهاد اصطلاحی

قاعده لاجر، ص: ۳۴

است و مدلول آن انجام دادن همه واجبات و ترک تمامی محرمات را شامل می‌شود. [۳۹] به عبارت دیگر، «جاهدوا» یعنی: همه آن‌چه را که خداوند به شما فرمان داده است، امتثال کنید؛ و از همه آن‌چه که نهی فرموده، دوری گزینید. از این رو، معنی واژه «دین» مندرج در آیه نیز ظهور در کلّ احکام و تکالیف دارد و فقط به حکم ویژه جهاد دلالت ندارد.

پس از آن که روشن شد احتمالات اول و دوم به دلیل ایرادهایی که بر آنها وارد است، ضعیف می‌باشند، باید به احتمال سوم مراجعه. از سوی دیگر، از آنجا که خطاب موجود در ذیل آیه شریفه - فرمان به اقامه نماز، دادن زکات و پناه‌بردن به خداوند - به عموم مردم است، روشن می‌شود که خطاب در «جاهدوا» عام می‌باشد.

در مقابل، کسانی که خطاب «جاهدوا» را مختصّ به ائمه معصومین علیهم السلام دانسته‌اند، آیه را به این صورت معنا کرده‌اند که خداوند می‌فرماید: شما (ائمه اطهار علیهم السلام) از آنجا که دارای منصب امامت - که منصب بسیار عظیمی است - می‌باشید، باید در راه خدا جهاد کنید.

در این صورت، «هُوَ اجْتِبَالٌ - کُم» به منزله تعلیل برای ماقبل است و علت جهاد را بیان می‌کند. یعنی: خداوند به ائمه علیهم السلام می‌فرماید: چون شما را از میان مردم برگزیدم و امتیازی برای شما قرار دادم، مسؤولیت شما با تکلیف عامّه مردم تفاوت می‌کند.

نکته سوم: آن است که «ما» در «مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ» نافیه است؛ بنابراین، معنای این قسمت از آیه چنین می‌شود:

خداوند احکام حرجی را از مؤمنان برداشته است؛ نه آن که مرفوع، موضوعات حرجی باشد. «من» نیز زائده بوده و برای قوت تأکید آمده است؛ چرا که تأکید «من حرج» در عمومیت بیشتر است. در مورد این که کلمه «علیکم» آیا به «جعل» متعلق است، یا به «حرج» و یا به یکی از افعال عامه؟، اختلاف است؛ هم‌چنین اکثر مفسرین «حقّ جهاد» را به نیت درست و خالص تفسیر نموده‌اند.

قاعده لاحرج، ص: ۳۵

با این حال، در تفاسیر قرآن کریم، در مورد این قسمت از آیه شریفه احتمالات گوناگونی مطرح شده است که باید بررسی شود کدام یک از این احتمالات به مدّعی بحث نزدیک‌تر است.

احتمالات موجود در معنای

«مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ»
 احتمال اول: بیان کرده‌اند: «مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ»، ای: «لیس فی دین الإسلام ما لا سبیل إلى الخلاص؛ ومن حرج، ای: من ضیق لا مخرج له ولا مخلص من عقابه» [۴۰].
 یعنی: در دین اسلام کاری که آدمی را در تنگنا و سختی قرار دهد به صورتی که نتواند چاره‌ای برای رهایی از آن بیندیشد، وجود ندارد.

قائلین به این معنا می‌گویند: خداوند برای موردی که انسان گناه می‌کند، باب توبه را قرار داده است. «مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ» یعنی: در کنار معصیت، توبه وجود دارد؛ این گونه نیست که در دین حرج و بن بست باشد؛ یا مرتکب جنایت، می‌تواند ارش، یا دیه و یا کفّاره آن را بپردازد؛ و در این صورت، شخص خطاکار از عذاب رهایی پیدا می‌کند.
 اشکال این احتمال: به نظر می‌رسد این تفسیر با لفظ «جعل» موجود در آیه شریفه سازگاری ندارد؛ چرا که در این صورت، خداوند می‌فرمود: «ولا- یكون أو لیس فی الدین حرج». بین این معنا که خداوند در دین حرجی جعل نکرده است و این معنا که در دین بن‌بستی نیست، فرق زیادی وجود دارد. «من حرج» متعلق به خود «جعل» است؛ یعنی: آن چه را که جعل کرده است، حرجی نیست. اگر کلمه جعل نبود، امکان داشت که این معنا را قبول کنیم و بگوییم دین خداوند به گونه‌ای نیست که انسان در تنگنا قرار گیرد؛ اگر گناه کرد، توبه کند.

قاعده لاحرج، ص: ۳۶

برخی از مفسّرین که آیه شریفه را چنین معنا کرده‌اند، تمام ردّ مظالم را تحت این آیه قرار می‌دهند؛ اما همان گونه که بیان شد، این معنا با کلمه «جعل» سازگاری ندارد.

احتمال دوم: خداوند به قرینه «هُوَ اجْتَبَل - كُمْ» می‌خواهد بفرماید که من امت مسلمان را از میان سایر امت‌ها برگزیده‌ام و این امت مورد رحمت است. «حرج» در این احتمال، به معنای «إصر» - جمع «إصر» - است. واژه «إصر» به فشار، سنگینی، گناه و حبس همراه فشار معنی شده است و مراد از آن، احکام ضیق‌آور و مشقّت‌بار است. خداوند با این آیه در صدد آن است که اصرار و حرجی که بر بنی‌اسرائیل بوده را از مسلمانان نفی کند.

«إصر بنی اسرائیل» این بوده که اگر توبه می‌کردند، لازم بود که خود را بکشند تا توبه‌شان قبول گردد؛ یا آن که نمازشان در مکانی معین قبول می‌شده است؛ و یا آن که اگر جایی از بدنشان نجس می‌شد، باید آنجا را قیچی می‌کردند و موارد دیگری که در روایات بیان شده است. [۴۱] حال، خداوند با این آیه بیان می‌دارد که این اصرار برای مسلمانان جعل نشده است.

احتمال سوم: این است که آیه شریفه بر رخصت‌هایی که در موارد ضرورت، شارع اجازه داده است، دلالت می‌کند. به عنوان مثال: شارع بیان می‌کند که اگر نمی‌توانی نماز را به صورت ایستاده بخوانی، آن را در حالت نشسته بخوان؛ و یا آن که اگر با آب

نمی‌توانی وضو بگیری، تیمم کن.

البته می‌توان گفت که این تفسیر در اطلاق معنای اول داخل است؛ لکن در این احتمال بحثی از توبه- که در معنای اول ذکر شد- وجود ندارد.

احتمال چهارم: در احتمال دوم بیان شد که حرج به معنای اصرار بنی اسرائیل است و «ما جعل» به «هُوَ اجْتَبَل - کُم» ارتباط دارد؛ اما در این احتمال، «ما جعل» مربوط به «حق الجهاد» است. یعنی: شارع می‌خواهد بفرماید: حق جهادی را که در توانتان است، قاعده لایحه، ص: ۳۷

بجا آورید؛ چرا که امتثال و عباداتی را که مناسب شأن خداوند است نمی‌توانید انجام دهید؛ اما سعی کنید که هرچه بهتر و به حدی که در توانتان می‌باشد آن را انجام دهید.

به عبارت دیگر، هنگامی که شارع می‌فرماید: «وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ»، این سؤال پیش می‌آید که بجا آوردن «حق جهاد» در توان و قدرت بندگان نیست؛ به همین جهت، خداوند در ادامه آیه می‌فرماید: «مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ».

اشکال احتمالات فوق: هیچ یک از احتمالات چهارگانه فوق به مدعای این بحث- جعل قاعده لایحه برای نفی و برداشتن احکام حرجی- ارتباطی ندارد. احتمال اول این بود که خداوند کاری که انسان را در تنگنا و سختی قرار دهد به گونه‌ای که نتواند از آن رهایی یابد، جعل نکرده است.

احتمال دوم نیز یک قضیه خارجی است و فقط می‌گوید اصراری که بر بنی اسرائیل جعل شده، از مسلمین برداشته شده است و نمی‌توان از آن یک حکم کلی استخراج کرد.

احتمال سوم نیز بر ترخیص عند الضروره دلالت دارد و با مدعا ارتباطی پیدا نمی‌کند؛ زیرا، حرج فقط در مواردی که شارع خودش اجازه داده است، نفی می‌شود و آیه شریفه به آن موارد محدود می‌شود. در این صورت، باید ببینیم شارع چه ترخیصی داده است؟ اعم از آن که بدلی برای آن مورد ذکر کرده باشد- مثلاً بیان کرده باشد که اگر نمی‌توانید وضو بگیرید، تیمم کنید- و یا آن که فقط اجازه در ترک داده باشد. در مورد احتمال چهارم نیز همین اشکال پیش می‌آید.

اما احتمال پنجم: سه بیان در مورد این احتمال وجود دارد:

۱) بگوییم مقصود خداوند متعال آن است که احکام جعل شده در دین اسلام برای این نیست که بندگان در حرج بیفتند؛ بلکه اهداف بسیار مهمی بر این واجبات مترتب است. همان‌گونه که اگر پزشک برای بیمار، داروهای تلخ و ... تجویز می‌کند، به جهت آثار آن داروهاست و نه اذیت و گرفتاری بیمار؛ در اینجا نیز احکام جعل شده از سوی خداوند به جهت رسیدن بندگان به اهداف آن احکام است.

اشکال این بیان آن است که باید از آیه شریفه، قاعده‌ای را به عنوان اماره و دلیل

قاعده لایحه، ص: ۳۸

استفاده کنیم تا بتوانیم حکمی را که مستلزم حرج است، برداریم؛ اما مطابق این بیان، جعل احکام برای ایجاد حرج نیست، هر چند حرجی باشند.

سؤالی که در مورد این بیان مطرح می‌شود، آن است که آیا آیه شریفه در این معنا ظهور دارد؟

در پاسخ باید گفت: به نظر می‌رسد این بیان نیازمند تقدیر است و لازم است که در آیه کلمه «غرض» قبل از «حرج» در تقدیر گرفته شود؛ یعنی گفته شود: «من حرج» یعنی «لغرض الحرج»؛ بدین معنا که خداوند در دین اسلام احکام را به هدف این که بندگان را به حرج بیندازد، جعل نکرده است. لکن از آنجا که تقدیر بر خلاف اصل است، نمی‌توان این معنا را از آیه شریفه استفاده نمود.

۲) بیان دوم آن است که بگوییم آیه شریفه می‌فرماید: دین اسلام، دین سخت و حرجی نیست. به عبارت دیگر، بیان می‌کند تمامی

احکام اسلام، سهل و آسان است؛ و اگر در موردی نیز حرج وجود دارد و انجام عملی برای انسان مشکل است، در ظاهر و به حسب ظاهر است و الا در واقع چنین نبوده و آن حکم، حکمی سهل است.

معنای آیه شریفه با این حدیث پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله که می‌فرماید: «لم یرسلنی الله بالرهبائیة، ولكن بعثنی بالحنیفیة السهلة السمحة...» [۴۲] یکی می‌شود؛ و یا روایتی که می‌فرماید: «إن هذا الدین یسر...» [۴۳].

بر اساس این بیان نیز به مدعا نمی‌رسیم؛ چرا که خداوند - مطابق این بیان - خبر می‌دهد که هر چه جعل کرده، سهل و آسان بوده و حرجی نیست؛ نه آن که اگر حرجی پیش آمد، بندگان می‌توانند دست از آن حکم بردارند.

۳) بیان سومی که مطرح شده، آن است که خداوند به وسیله «مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ» می‌فرماید: احکام تا زمانی اعتبار دارند که مستلزم حرج نباشند.

بنابراین، منظور از آیه این است که هرگاه در اثر عمل به احکام و الزامات شرعی، مکلف قاعده لاجر، ص: ۳۹

در عسر و حرج واقع شود، این احکام و الزامات از عهده او برداشته می‌شود.

انواع حکم حرجی

حکم حرجی بر دو نوع است: گاه در اصل انشای حکم حرج است و گاه در مصداق حکم.

۱) در پاره‌ای موارد در اصل انشای حکم - منظور اعتباری است که شارع بر ذمه مکلف قرار می‌دهد و ذمه او مشغول و یا متوجه تکلیفی می‌شود - حرج وجود دارد؛ به عنوان مثال: اگر شخصی جنس معیوبی را خرید، آیا حق خیار دارد یا آن که چون قیمت آن را پرداخته و ایجاب و قبول منعقد شده است، معامله صحیح بوده و باید تحمّل کند؟

در چنین مواردی چون در «وجوب وفای به عقد» یا «لزوم عقد» حرج وجود دارد، قاعده لاجر این حکم حرجی را بر می‌دارد. ۲) مواردی نیز وجود دارد که اصل حکم حرجی نیست؛ اما بعضی از مصداق‌های آن حرجی است. به عنوان مثال: ایجاب «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» [۴۴] برای مکلف هیچ حرجی را در بر ندارد؛ اما ممکن است که در بعضی شرایط - مانند موردی که شخص بیمار است - نماز برای مکلف حرجی شود. حال، آیه شریفه «مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ» بیان می‌کند شارع به طور کلی حکم حرجی در دین را برداشته است؛ چه آن که خود حکم موجب تحقق حرج گردد و چه آن که امثال بعضی از مصداق‌های حکم حرجی باشد. فقیهانی که می‌خواهند از آیه شریفه، «قاعده لاجر» را استفاده کنند، می‌بایست این نکته را اثبات کنند که آیه شریفه در بیان سؤم از احتمال پنجم ظهور دارد.

مرحوم علامه طباطبایی قدس سره در تفسیر خود می‌نویسد:

«... و رفع عنهم كل حرج في الدين إمتاناً، سواء كان حرجاً في أصل

قاعده لاجر، ص: ۴۰

الحکم أو حرجاً طارئاً علیه إتفاقاً، فهي شریعة سهلة سمحة...» [۴۵].

ایشان این برداشت را دارند که خداوند با بیان این آیه شریفه، حکم حرجی را از دین (شریعت) برداشته است و در انتهای عبارت نیز می‌فرمایند: «پس، دین اسلام شریعت آسانی است». بنابراین، بیان علامه رحمه الله در مورد آیه شریفه، هم با این معنا سازگاری دارد که بگوییم خداوند دینش را دین آسانی قرار داده است؛ پس، هر موردی که حرج وجود داشته باشد، حکم برداشته می‌شود؛ و هم با بیان قبلی سازگار است که خداوند می‌فرماید: هر حکمی که جعل کرده‌ام، آسان است و به هیچ عنوان حکم حرجی برای بندگان جعل نکرده‌ام.

از میان مفسرین عامه نیز «ابن کثیر» شبیه همین معنا را ذکر می‌کند که «مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرْجٍ» یعنی: «ما کلفکم ما لا تطیقون وما ألزمکم بشیء یشقّ علیکم إلّا جعل الله لکم فرجاً ومخرجاً» [۴۶]؛ بدین معنا که خداوند آن چه را که حرجی و خارج از طاقت شماست، تکلیف نکرده و شما را ملزم به آن ننموده است؛ مگر آن که چاره و گشایشی در آن برای شما قرار داده است. به عنوان مثال: نماز واجب است و در وطن باید چهار رکعتی خوانده شود؛ ولی در سفر به جهت تحقق حرج و مشقت دو رکعتی است.

نتیجه آن که «وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرْجٍ» تعلیل برای «وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ» است نه آن که تعلیل برای «هُوَ اجْتَبَل - كُمْ» باشد. در این صورت، آیه شریفه در معنا و بیان سؤم از احتمال پنجم ظهور دارد و می‌فرماید: در انجام واجبات و ترک محرمات باید نهایت تلاش و کوشش خود را انجام دهید؛ چرا که خداوند هیچ حکم حرجی برای شما جعل نکرده است و اگر حکمی به حدّ حرج رسید، آن را از شما نمی‌خواهد.

قاعده لاجر، ص: ۴۱

مطابق این معنا، اشکال برخی از مفسرین [۴۷] مبنی بر آن که انسان قابلیت و قدرت ندارد که حق جهاد را انجام دهد، پس چرا خداوند فرمود: «وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ»؟، وارد نخواهد بود؛ زیرا، تعلیل «وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرْجٍ» مرز و محدوده «حَقَّ جِهَادِهِ» را بیان کرده است و می‌گوید تا هنگامی که احکام به حدّ حرجی نرسیده‌اند، باید مکلف نهایت تلاش خود را انجام دهد.

البته ممکن است کسی در این که این قسمت از آیه شریفه عنوان تعلیلی داشته باشد، خدشه کند و بگوید: در استدلال به آیه شریفه باید قبل و بعد آن را در نظر داشته باشیم.

در جواب می‌گوییم: در استدلال به این قسمت از آیه لازم نیست که قبل و بعد آن را ملاحظه کنیم و اساساً در اصول مطرح شده که اگر قرینه سیاق در مواردی، اعتبار هم داشته باشد، نمی‌توان گفت که در قرآن کریم در همه موارد اعتبار دارد؛ بلکه به اختلاف موارد مختلف است. علاوه آن که با قطع نظر از مسأله سیاق، این قسمت از آیه شریفه در مقام بیان ضابطه کلیه است و ائمه معصومین علیهم السلام نیز در روایاتی که از آنان نقل شده است، به آن استدلال کرده‌اند. بنابراین، تردیدی باقی نمی‌ماند که به این آیه شریفه با قطع نظر از روایاتی که در ذیل این آیه شریفه وارد شده است، می‌توان برای نفی حکم حرجی استدلال کرد.

روایات وارد در ذیل آیه حرج

در ذیل آیه ۷۸ سوره حجّ روایاتی وارد شده است که به وسیله آنها نیز می‌توانیم به مدّعا برسیم؛ البته استدلال به این روایات به عنوان تکمیل استدلال به آیه شریفه است؛ نه آن که روایاتی که ائمه معصومین علیهم السلام در آنها به «وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرْجٍ» استدلال نموده‌اند، خود دلیل مستقلی در عرض کتاب باشد و برای فقیه دلیلیت داشته باشد؛ به عبارت دیگر، استدلال ائمه علیهم السلام کاشف از این است که دلالت آیه شریفه بر مدّعای این بحث تمام است.

قاعده لاجر، ص: ۴۲

نکته قابل توجه آن که استدلال ائمه علیهم السلام به آیات شریفه قرآن کریم بر دو نوع است؛ در بعضی موارد، امامان علیهم السلام یک تأویل و اعمال تعبّیدی نیز از خودشان دارند و معنایی را برای آیه شریفه ذکر می‌کنند که به حسب معنای لغوی یا عرفی، بر خلاف ظاهر آیه است و با قرینه فهمیده می‌شود که اعمال تعبّید شده است؛ مانند آن که «دَابَّةُ الْأَرْضِ» [۴۸] را بر وجود مقدّس حضرت امیرالمؤمنین علی علیه السلام منطبق می‌کنند. لذا، در این موارد گفته می‌شود: هرچند آیه ظهور در این معنا ندارد، اما چون امام علیه السلام به عنوان مبّین کتاب الله تعالی اعمال تعبّید نموده و این معنا را ذکر کرده است، حجّیت دارد.

نوع دوم نیز آن است که ائمه علیهم السلام همان معنای ظاهری آیه را بیان می‌کنند و هیچ اعمال تعبدی نیز ندارند. در این صورت، بیان آنان مؤید همان استظهاری است که از خود آیه شریفه استفاده می‌شود. روایاتی که در ذیل این آیه شریفه وارد شده‌اند نیز از این نوع‌اند؛ یعنی: ائمه علیهم السلام به «مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ» استدلال کرده‌اند بدون آن که معنایی بر خلاف ظاهر آیه بیان کنند.

از جمله آثار این تقسیم آن است که اگر کسی احتمال دهد «مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ» فقط برای بیان حکمت است، نه این که در مقام تعلیل باشد، با بررسی روایات وارده معلوم می‌گردد که این قسمت آیه شریفه در مقام بیان علت است و نه حکمت. اکنون به بررسی روایات وارده در این زمینه می‌پردازیم:

(۱) وعنه، عن محمد بن الحسين، عن جعفر بن بشير، عن الهيثم بن عروة التميمي، قال: سألت رجلاً أبا عبد الله عليه السلام عن المحرم يريد إسباغ الوضوء فسقط من لحيته الشعرة أو الشعرتان؟ فقال عليه السلام: «ليس بشيء، ما جعل عليكم في الدين من حرج». [۴۹]

قاعده لاحرج، ص: ۴۳

سند روایت: «عنه»: منظور محمد بن الحسن، شیخ طوسی رحمه الله است؛ «محمد بن الحسين»: هر گاه به صورت مطلق ذکر گردد، منظور «محمد بن الحسين بن ابی الخطاب» است که شخصی عظیم القدر و کثیرالروایه است؛ [۵۰] «جعفر بن بشیر» نیز از زهاد اصحاب است و مرحوم شیخ طوسی و دیگران او را توثیق کرده‌اند [۵۱] و «الهیثم بن عروه التمیمی» را نیز مرحوم نجاشی توثیق کرده است. [۵۲] بنابراین، روایت از نظر سند صحیح است و اشکالی ندارد.

معنای روایت: شخصی از امام صادق علیه السلام سؤال می‌کند که مخرجی هنگام وضو، آب را به صورت کامل به چهره و دست‌های خود می‌رساند و این امر سبب می‌شود که یک یا دو مو از ریشش بیفتد، آیا اشکال دارد؟ امام علیه السلام در پاسخ او فرمودند: کار حرامی نکرده و کفاره نیز ندارد؛ چرا که در دین حرج جعل نشده است.

توضیح آن که: یکی از محرمات احرام کندن مو از بدن است و کفاره دارد. حال، امام علیه السلام برای نفی کفاره در این فرض، به آیه شریفه «وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ» استدلال می‌کنند؛ چرا که انسان در حال احرام، حداقل سه مرتبه وضو می‌گیرد و در هر بار نیز چند مو از محاسنش جدا می‌شود؛ که اگر برای هر مرتبه لازم باشد کفاره دهد، دچار سختی و مشقت می‌شود.

بنابراین، روایت از نظر دلالت نیز تام است؛ و با این روایت، اولاً: مشخص می‌شود که این قسمت از آیه شریفه در بیان سوم از معنای پنجم ظهور دارد؛ و ثانیاً: در استدلال به این قسمت از آیه لازم نیست که قبل و بعد آن ملاحظه شود.

(۲) وعنه، عن أبيه، عن عبد الله بن المغيرة، عن ابن مسكان، قال: حدثني محمد بن ميسر، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل الجنب ينتهي إلى الماء القليل في الطريق، ويريد أن يغتسل منه وليس معه إناء يغرف به

قاعده لاحرج، ص: ۴۴

ویداه قدرتان؟ قال عليه السلام: «يضع يده، ثم يتوضأ، ثم يغتسل، هذا ممّا قال الله عزّ وجلّ: «مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ»». [۵۳]

سند روایت: «عنه، عن أبيه» منظور علی بن ابراهیم و پدرش، ابراهیم بن هاشم است که بنابر تحقیق موثق می‌باشند؛ «عبدالله بن المغیره»: نجاشی رحمه الله در مورد او می‌گوید: «ثقة ثقة، لا يعدل به أحد من جلالته ودينه وورعه» [۵۴]؛ «ابن مسكان» [۵۵] و «محمد بن ميسر» [۵۶] نیز هر دو ثقة هستند. بنابراین، روایت از نظر سند صحیح است.

دلالت روایت: محمد بن ميسر می‌گوید: از امام صادق علیه السلام در مورد مرد جنبی پرسیدم که در راه به آب خیلی می‌رسد و قصد دارد با آن غسل کند، در حالی که ظرفی همراه خود ندارد و دو دستش نیز نجس است؟ حضرت علیه السلام فرمودند:

دستانش را به همین آب بزند و بعد وضو بگیرد و پس از آن نیز غسل کند؛ چرا که خداوند فرموده است: در دین حکم حرجی نداریم.

در مورد آب قلیل این بحث وجود دارد که آیا آب قلیل به صرف ملاقات با نجاست انفعال پیدا می‌کند و نجس می‌شود یا نه؟ علمای اهل سنت به عدم انفعال قائل‌اند و می‌گویند: آب قلیل در صورت ملاقات با نجاست، تا زمانی که بو، یا رنگ یا طعمش تغییر نکند، نجس نمی‌شود. [۵۷] امّا در میان فقهای امامیه اختلاف است؛ مشهور قائلند که آب قلیل به مجرد ملاقات با نجاست، انفعال پیدا می‌کند و نجس می‌شود. [۵۸] در مقابل مشهور، مرحوم ابن ابی عقیل و قاعده لاجری، ص: ۴۵

فیض کاشانی رحمه‌الله می‌گویند: آب قلیل به مجرد ملاقات انفعال پیدا نمی‌کند. [۵۹] از جمله روایاتی که مرحوم فیض برای ادّعی خود به آن استدلال کرده، همین روایتی است که بیان شد و می‌فرماید: اگر آب قلیل به مجرد ملاقات با نجاست انفعال پیدا کند، از آنجا که حَبْث به وسیله آن در هر صورتی ممکن نبود. [۶۰] امّا مشهور می‌گویند: از آنجا که در مقابل این روایت، روایات زیادی وجود دارد که دلالت بر انفعال آب قلیل می‌کنند [۶۱]، و هم‌چنین این روایت موافق با عامّه است، بنابراین، باید بر تقیّه حمل شود. [۶۲] در مورد تقیّه بودن روایت باید گفت: اگر امام علیه السلام در روایتی حکمی را بیان فرمودند و تعلیلی نیز برای آن ذکر نمودند، قابلیت حمل بر تقیّه را ندارد؛ چه آن که تقیّه اقتضا دارد امام علیه السلام حکمی را به حسب ظاهر با نظر عامّه بیان کنند؛ نه این که حکم را بیان و معلّل به آیه شریفه‌ای کنند که دلالتش در نزد جمیع ظاهر است. بنابراین، به نظر می‌رسد در این مورد، حمل روایت بر تقیّه صحیح نبوده و یا حداقل بسیار ضعیف است.

احتمال دوم: برخی دیگر از بزرگان فرموده‌اند: کلمه «قلیل» در این روایت به معنای اصطلاحی‌اش - یعنی: آب قلیل در مقابل آب کز - نیست؛ بلکه به معنای لغوی - در مقابل کثیر - استعمال شده است؛ بنابراین، منظور آب کمی بوده که شامل یک کز و یا دو کز می‌شود؛ در نتیجه روایت در مورد خصوص آب قلیل نمی‌باشد. [۶۳]

قاعده لاجری، ص: ۴۶

امّا به نظر می‌رسد این احتمال بر خلاف ظاهر روایت است؛ چرا که در این روایت، سائل می‌گوید: «دو دست شخص جُنُب نجس است و نمی‌تواند به آب قلیل بزند و ظرفی هم ندارد که با آن آب بردارد». یعنی: سائل می‌داند که آب قلیل به وسیله ملاقات نجس می‌شود و اگر آب کز بود - مورد سؤال آب کز را هم شامل می‌شد - دیگر وجهی نداشت که امام علیه السلام بفرماید: «مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ»؛ چه آن که مشمول حکم «إِنَّ الْمَاءَ إِذَا كَانَ قَدْرَ كَرٍّ لَا يَنْجَسُهُ شَيْءٌ» [۶۴] می‌گردید.

احتمال سوم: برخی دیگر گفته‌اند: ممکن است که مراد از «قدرتان»، قذارت شرعی که نجاست است، نباشد؛ بلکه منظور نجاست و قذارت عرفی باشد. [۶۵] این احتمال نیز بر خلاف ظاهر روایت بوده و قابل قبول نیست.

احتمال چهارمی که در خصوص این روایت بیان شده، آن است که مراد از «یتوضّأ»، وضو به معنای اصطلاحی نیست؛ بلکه وضو به معنای لغوی - یعنی: «شستشو کردن» - منظور است. در این صورت معنای روایت این می‌شود که چون مستحبّ است انسان قبل از وضو یا غسل دستان خود را بشوید، در اینجا نیز امام علیه السلام ابتدا می‌فرماید:

دست‌هایش را بشوید و سپس غسل کند. [۶۶] این بیان نیز بیان صحیحی نیست؛ زیرا، همان‌گونه که در تنبیه هشتم از تنبیهات قاعده لاجری بیان خواهد شد، بنا بر نظری که بعید نیست بتوان آن را به مشهور نسبت داد، قاعده لاجری فقط با تکلیف‌های الزامی بر خورد دارد و آنها را بر می‌دارد؛ بنابراین، برخوردی با تکلیف‌های استحبابی ندارد؛ گرچه بنا بر تحقیق و به نظر ما، این قاعده در احکام غیر الزامی نیز جریان دارد؛ و این مطلب را در مباحث آینده به اثبات می‌رسانیم.

با تمام این احتمالات و اشکالات وارد بر آنها، روایت برای اثبات مدّعی ما که آیه شریفه به منزله تعلیل است، کافی می‌باشد؛ چرا

که اولاً: در این روایت، امام صادق علیه السلام

قاعده لاحرج، ص: ۴۷

برای نفی و رفع حکم حرجی به این آیه شریفه استدلال نموده‌اند؛ اما این که آن حکم رفع شده کدام است؟ لازم نیست که حتماً معلوم و مشخص باشد. ثانیاً: بر فرض که قسمتی از روایت حمل بر تقیه شده و بنابراین، قابلیت استدلال ندارد؛ اما بر اساس مسأله تبعیض در حجیت [۶۷]، اگر بر فرض، قسمت اول روایتی حمل بر تقیه شده باشد، استدلال به آیه شریفه در قسمت دوم روایت کفایت می‌کند و قابلیت استدلال دارد.

۳) وعنه، عن ابن سنان، عن ابن مسکان، عن أبي بصير، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: سألته عن الجنب يحمل الركوة أو التور [۶۸]، فيدخل إصبه فيه؟ قال عليه السلام: وقل: إن كانت يده قدرة فأهرقه [۶۹]، و إن كان لم يصبها قدر فليغتسل منه. هذا مما قال الله تعالى: «مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ». [۷۰] این روایت نیز از لحاظ سند صحیح است و مشکلی ندارد؛ اما معنای روایت: ابوبصیر می‌گوید: از امام صادق علیه السلام در مورد مرد جنبی که ظرف آبی را حمل، و انگشتش را داخل آن می‌کند، سؤال کردم که برای غسل چه کند؟ فرمودند: اگر دستش نجس بوده و داخل ظرف کرده است، آب را دور بریزد؛ اما اگر نجاست به آب اصابت نکرده، از آن غسل کند. زیرا، این از مواردی است که خداوند متعال می‌فرماید: در دین بر شما سختی و مشقتی قرار نداده است.

در این روایت، دو قسمت وجود دارد: ۱- «إن كانت يده قدرة»؛ ۲- «إن كان

قاعده لاحرج، ص: ۴۸

لم يصبها»؛ قسمت دوم قرینه می‌شود که منظور از قسمت اول این است که: «إن كانت يده قدرة وأصابها»؛ چه آن که ممکن است شخصی انگشتش را داخل ظرف کرده باشد، اما ملاقات با آب صورت نگرفته باشد. بنابراین، اگر انگشت نجس به آب برخورد کرده باشد، چون آب، قلیل است، نجس شده و نمی‌تواند با آن غسل کند؛ و باید آن را دور بریزد؛ ولی اگر نجاست با آب برخورد نکرده باشد، با آن غسل کند.

به نظر می‌رسد، بهترین بیان برای وجه استدلال امام علیه السلام به آیه شریفه در این روایت، آن است که گفته شود: سائل مردّد است؛ یعنی: نمی‌داند که برخوردی صورت گرفته است یا نه؟ قسمت اول روایت می‌گوید: اگر علم به برخورد دارد، آب نجس است و باید آن را دور بریزد؛ اما قسمت دوم، خود دو فرض دارد: یک صورت آن است که می‌داند دستش به آب برخورد نکرده است؛ بنابراین، علم به عدم نجاست آب دارد و می‌تواند با آن غسل کند. اما فرض دوم این است که نمی‌داند هنگامی که دستش را داخل ظرف کرده، با آب برخوردی داشته است یا نه؟ امام علیه السلام در این صورت نیز می‌فرماید: می‌تواند با آب داخل ظرف غسل کند و به آیه شریفه استدلال می‌نمایند.

دو احتمال دیگر نیز در مورد دلالت این روایت بیان شده است؛ احتمال اول آن که برخی فرموده‌اند: انسان جنب توهم می‌کند که هنگام جنابت، قذارت تمام وجودش را می‌گیرد و فکر می‌کند که حتی اگر دستش آلوده به عین نجاست هم نباشد و با آب برخورد کند، آن آب پاک نیست و باید دور ریخته شود. به همین جهت، امام علیه السلام می‌فرماید: این گونه نیست؛ و باید دید انگشت نجس به آب برخورد کرده است یا نه؟ [۷۱] این احتمال به نظر ما بعید است؛ چرا که شخص متشرع آگاه به احکام و مسائل دینی، هیچ‌گاه چنین توهمی نمی‌کند و فرق بین آب قلیل و غیر قلیل را می‌داند.

احتمال دوم آن است که این روایت، بیشتر ناظر به حکم استحبابی اجتناب از آلودگی‌های عرفی است و نه آلودگی شرعی؛ بنابراین، استناد به آیه نفی حرج برای نفی

قاعده لاحرج، ص: ۴۹

این حکم استحبابی است. [۷۲] این احتمال نیز بسیار بعید است؛ زیرا، همان‌گونه که بیان شد، قاعده لاجر با تکلیف‌های الزامی برخورد دارد، نه تکلیف‌های استحبابی.

۴) وعنه، عن فضالة بن أيوب، عن الحسين بن عثمان، عن سماعة بن مهران، عن أبي بصير، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إنا نسافر، فربما بلينا بالغدير من المطر يكون إلى جانب القرية، فتكون فيه العذرة، ويبول فيه الصبي، وتبول فيه الدابة، وتروث؟ فقال عليه السلام: «إن عرض في قلبك منه شيء فقل هكذا، يعني: أفرج الماء بيدك، ثم توضأ، فإن الدين ليس بمضيق؛ فإن الله يقول: «مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ»». [۷۳] سند روایت: «عنه» منظور شیخ طوسی رحمه الله است؛ «فضالة بن أيوب» ثقة است [۷۴]؛ «حسین بن عثمان»: بین رجال معتدّد مشترک است، منتهی همه آن افراد ثقة می‌باشند؛ بنابراین، اشتراک، ضرری به او نمی‌زند و ثقة است [۷۵]؛ «سماعة بن مهران» نیز در کتاب‌های رجالی توثیق شده است [۷۶]؛ جلالت قدر و وثاقت «ابی بصیر» نیز روشن است. [۷۷] دلالت روایت: ابوبصیر به امام صادق علیه السلام عرض می‌کند که در سفرها چه بسا به برکه‌هایی بر می‌خوریم که آب باران در آنها جمع شده و در کنار آبادی است و انواع نجاسات در آن یافت می‌شود؛ فضولات انسان در آن افتاده، بچه‌ها در آن ادرار کرده و ممکن است حیوانات نیز در آن ادرار کرده و یا سرگین آنها در آب باشد، چه کنیم؟

قاعده لاجر، ص: ۵۰

امام علیه السلام در جواب فرمودند: اگر در دل شبهه‌ای دارید، چنین کنید: آلودگی آب را با دستانتان کنار زنید و سپس وضو بگیرید؛ زیرا، در دین تنگنا و سختی نیست؛ خداوند نیز می‌فرماید: در دین بر شما سختی و مشقتی نیست. البته برکه‌هایی که در آن زمان در اطراف آبادی‌ها بوده، معمولاً گودال‌های بزرگی بودند و آب آنها به اندازه کز یا بیشتر بوده است؛ بدین ترتیب، این روایت حکمت عدم انفعال آب کز را بیان می‌کند که همان نفی عسر و حرج و وجود توسعه و گشایش و رفع تنگنا و مضیقه از مسلمانان است. به عبارت دیگر، مانعی ندارد که نکته‌ای حکمت برای حکمی و علت برای حکم دیگری باشد.

۵) محمد بن الحسن یاسناده، عن الحسين بن سعيد، عن ابن أبي عمير، عن ابن اذينة، عن الفضيل، قال: سئل أبو عبد الله عليه السلام عن الجنب يغتسل، فينتضح من الأرض في الإناء؟ فقال عليه السلام: «لا بأس، هذا مما قال الله تعالى: «مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ»». [۷۸] سند روایت: «محمد بن الحسن» منظور شیخ طوسی رحمه الله است و اسناد او به «حسین بن سعید» عبارت است از: «أخبرني الشيخ «أئده الله تعالى»، عن احمد بن محمد، عن أبيه، عن الحسين بن الحسن بن أبان؛ منظور از «الشيخ» مرحوم شیخ مفید رحمه الله است که از اجلّاء و بزرگان امامیه است؛ «احمد بن محمد»: احمد بن محمد بن حسن بن ولید است که مرحوم علامه و شهید ثانی رحمه الله او را توثیق کرده‌اند [۷۹]؛ «أبيه»: منظور محمد بن حسن بن ولید است که شیخ القمّین و از ثقات است [۸۰]؛ «حسین بن الحسن بن أبان»: مرحوم ابوعلی حائری رحمه الله در کتابش او را توثیق کرده است [۸۱]؛ «حسین بن سعید»: همان حسین بن سعید بن

قاعده لاجر، ص: ۵۱

حمّاد است که ثقة است [۸۲]؛ «ابن ابی عمیر»: محمد بن ابی عمیر است که مرحوم نجاشی رحمه الله و دیگران او را توثیق کرده‌اند و جزء اصحاب اجماع است [۸۳]؛ «ابن اذینه»: نامش عمر بن اذینه است که شیخ اصحاب بصریین و ثقة می‌باشد [۸۴]؛ «الفضیل»: مراد فضیل بن یسار النهدي البصري است که مرحوم نجاشی و شیخ طوسی رحمه الله او را توثیق کرده‌اند و از اصحاب امام باقر و امام صادق علیهما السلام می‌باشد [۸۵]. بنابراین، روایت از نظر سند مشکلی ندارد و راویان همه معتبرند.

اما پیش از پرداختن به معنای روایت، لازم است این نکته بیان شود که مرحوم صاحب وسائل رحمه الله در حدیث پنجم همین باب، روایتی را نقل می‌کند که با روایت اول یاد شده یکی است؛ نکته‌ای که به عنوان اشکال بر صاحب وسائل رحمه الله می‌توان مطرح

کرد این است که ایشان در مواردی در یک باب، چند روایت را ذکر می‌کند که به حسب ظاهر متعددند، اما در واقع یک روایت هستند؛ چرا که راوی اول که روایت را از معصوم علیه السلام نقل می‌کند و هم‌چنین مروی عنه در آنها یکی است ولی مابقی سند فرق می‌کند. از جمله آن روایات، این دو روایت است که هم راوی اول- فضیل بن یسار- و هم مروی عنه- امام صادق علیه السلام- در آنها یکی است.

حدیث پنجم عبارت است از:

«محمد بن یعقوب، عن محمد بن اسماعیل، عن الفضل بن شاذان، عن حماد بن عیسی، عن ربیع بن عبداللّه، عن الفضیل بن یسار، عن ابي عبدالله عليه السلام، قال: فی الرجل الجنب یغتسل فینتضح من الماء فی الإناء، فقال علیه السلام: «لا بأس، ما جعل علیکم فی الدین من حرجٍ» [۸۶]

قاعده لاجر، ص: ۵۲

بنابراین، هرچند ظاهر این روایت- از نظر محتوا- با روایت اول اندکی اختلاف در مضمون دارد، ولی در حقیقت، یک روایت هستند.

دلالت روایت: برای آن که فقه الحدیث این روایت مشخص گردد، با دو نقلی که در اینجا وجود دارد- یکی: «فینتضح من الماء فی الإناء» و دیگری: «فینتضح من الأرض فی الإناء»- در مجموع، سه احتمال وجود دارد:

احتمال اول: طبق این نقل که امام علیه السلام فرموده باشد: «ینتضح من الماء فی الإناء»، از آنجا که سائل شخص عالمی بوده و می‌دانسته است که یکی از شرایط آبی که می‌توان با آن وضو یا غسل گرفت، آن است که در رفع حدث اکبر استعمال نشده باشد؛ می‌پرسد این که قطراتی از آب غسل به درون ظرف می‌پاشد، آیا برای غسل مشکلی ایجاد می‌کند؟ امام علیه السلام در جواب می‌فرماید: غسل با آب قلیل موجود در ظرف صحیح است و اشکالی ایجاد نمی‌کند؛ و به آیه نفی حرج استدلال می‌نمایند.

در مورد این احتمال، برخی از بزرگان و از جمله محقق عالیقدر والد معظم «دام ظلّه العالی» می‌فرمایند: وجه استدلال امام علیه السلام به آیه شریفه نفی حرج روشن نیست و نمی‌توان فهمید که تعلیل امام علیه السلام با این معنا چگونه ارتباط پیدا می‌کند؟ چه آن که با داخل شدن قطرات آب در ظرف، آن قطره‌ها در آب موجود در ظرف، معدوم می‌گردند و در این صورت، دیگر استعمال آب مستعمل در رفع حدث اکبر صادق نخواهد بود و در نتیجه، غسل با آن نیز صحیح است. [۸۷] البته ممکن است گفته شود این که با داخل شدن قطرات در ظرف آب قلیل، آنها واقعاً مستهلک می‌شوند، محل تأمل است. با این حال، بر فرض استهلاک نیز می‌توان گفت: این که شارع مقدّس آب مستهلک را نادیده می‌گیرد، به دلیل آن است که در دین تنگنا و مضیقه نیست. اما این قول چندان قوی نبوده و نیاز به دقت دارد.

احتمال دوم بنا بر آن که عبارت روایت، «فینتضح من الماء فی الإناء» باشد؛ از آنجا که بدن شخص جنب در غالب اوقات آلوده به نجاست است، مقصود سائل این

قاعده لاجر، ص: ۵۳

است که آب به بدن شخص جنب که نجس است برخورد می‌کند و سپس در ظرف آب می‌افتد؟ امام علیه السلام نیز در پاسخ می‌فرماید: اشکالی ندارد و به آیه شریفه استدلال می‌کنند.

به عبارت دیگر، می‌فرمایند: این قطرات، آب داخل ظرف را نجس نمی‌کنند.

طبق این احتمال، به نظر می‌رسد که وجه استدلال امام علیه السلام به آیه نفی حرج روشن است؛ به خصوص مطابق نظر کسانی که متنجّس را منجّس می‌دانند؛ چرا که با افتادن متنجّس در ظرف آب قلیل، آن را نجس می‌کند. اما امام علیه السلام با استناد به لاجر می‌گویند در این مورد، چون حرج پیش می‌آید، متنجّس منجّس نخواهد بود و غسل صحیح می‌باشد. هرچند ممکن است کسی

اشکال کند در روایت به نجس بودن بدن شخص جنب تصریح نشده است؛ لذا، این احتمال نیز بعید به نظر می‌رسد. [۸۸] احتمال سوم: بر این اساس است که عبارت روایت، «فینتضح من الأرض فی الإناء» باشد. مطابق این احتمال، آب غسل شخص بر روی زمین می‌ریزد و از زمین، به داخل ظرف می‌افتد؛ در این فرض، سائل در نجاست و پاکی زمین شک دارد که زمین، بر اثر برخورد آبی که از بدن جنب می‌ریزد، نجس شده و پس از آن به داخل ظرف ریخته است و آن را نیز نجس می‌کند.

در این صورت، روایت به قاعده طهارت اشاره دارد که به طهارت هر چیز مشکوک الطهاره حکم می‌کند. بنابراین، «قاعده لاجر» پشتوانه قاعده طهارت قرار می‌گیرد؛ چرا که اگر شارع در باب طهارت و نجاست، می‌فرمود: موارد مشکوک الطهاره، محکوم به نجاست است، حرج لازم می‌آمد.

اشکالی که ممکن است در اینجا مطرح شود، آن است که لسان قاعده لاجر، لسان نفی است، نه لسان اثبات؛ و به عبارت دیگر، قاعده لاجر، مثبت حکم نیست و بلکه نافی آن است. در حالی که در اینجا به عنوان مثبت قرار گرفته است؛ چرا که با اصالة الطهاره (قاعده طهارت) طهارت ظاهری اثبات می‌شود و شیء مشکوک، محکوم به طهارت می‌گردد و این اثبات حکم است. البته از مباحث و ادله‌ای که در دنباله بحث

قاعده لاجر، ص: ۵۴

خواهد آمد، می‌توانیم چنین مطلبی که قاعده لاجر بتواند اثبات حکم کند را استفاده نمائیم.

۶) محمّد بن الحسن یاسناده عن أحمد بن محمد، عن ابن محبوب، عن علی بن الحسن بن رباط، عن عبدالأعلی مولى آل سام، قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: عثرت فانقطع ظفري، فجعلت على إصبعي مرارة، فكيف أصنع بالوضوء؟ قال عليه السلام: «يعرف هذا وأشباهه من كتاب الله عزّ وجلّ؛ قال الله تعالى: «مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ»، إمسح عليه» [۸۹].

سند روایت: «محمّد بن الحسن» شیخ طوسی رحمه الله است؛ در رجال نیز ثابت شده که طریق شیخ طوسی رحمه الله به «احمد بن محمّد» صحیح است و هیچ اشکالی ندارد؛ چرا که «احمد بن محمّد» یا «احمد بن محمّد بن عیسی» است و او «شیخ القمیین ووجههم و فقیههم» بوده و ثقة می‌باشد [۹۰]؛ و یا «احمد بن محمّد بن خالد» بوده که شخصی ثقة است [۹۱]؛ بنابراین، طریق شیخ طوسی رحمه الله به هر دو نفر صحیح است. «ابن محبوب»: منظور «حسن بن محبوب» می‌باشد که از اصحاب اجماع است [۹۲]؛ البته در مورد اصحاب اجماع دو نظر وجود دارد: یک نظر این است که هرگاه در سند روایتی، یکی از اصحاب اجماع وجود داشت، لازم نیست مابقی روایت تا مروی عنه بررسی شود و همین مقدار که سند روایت تا اصحاب اجماع صحیح باشد برای حجیت روایت کافی است؛ اما نظر دوم آن است که فقط وثاقت خود اصحاب اجماع مورد اتفاق علماست و وثاقت بقیه روایت نیاز

قاعده لاجر، ص: ۵۵

به بررسی دارد. [۹۳] «علی بن الحسن بن رباط» کوفی، از اصحاب امام رضا علیه السلام و از روایت مورد اعتماد و ثقة است [۹۴]. اما در مورد «عبدالأعلی مولى آل سام» اختلاف است؛ مرحوم کشی او را توثیق، و روایتی را در مدح او نقل می‌کند که عبارت است از: «عن حمدویه، عن محمّد بن عیسی بن عبید، عن علی بن أسباط، عن سيف بن عميرة، عن عبدالأعلی، قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: إن الناس يعيبون عليّ بالكلام وأنا اكلم الناس، فقال عليه السلام: «أما مثلك من يقع ثم يطير فنعم، وأما من يقع ثم لا يطير فلا» [۹۵]؛

عبدالأعلی می‌گوید: به حضرت امام صادق علیه السلام عرض کردم: مردم از من نسبت به علم کلام عیب‌جویی می‌کنند در حالی که با آنان صحبت می‌کنم.

حضرت فرمودند: مانند تو که می‌افتد و بعد پرواز می‌کند، عیبی ندارد که راجع به موضوع کلام بحث کند- (کنایه از آن که امام علیه السلام می‌فرماید: قدرت علمی تو خوب است و اگر اشکالی به تو وارد شود، بلافاصله می‌توانی جواب دهی).- اما اگر کسی به

او اشکال شود و در جواب بماند، حق ندارد در علم کلام وارد شود.»

این روایت بر مدح عبدالأعلی دلالت دارد؛ منتهی از آنجا که راوی آن خود عبدالأعلی است، قابلیت استدلال ندارد. اما نکته‌ای که لازم است به آن توجه شود، این است که در کتب رجال فرد دیگری به نام «عبدالأعلی بن أعین مولى آل سام العجلی» ذکر شده که فردی موثق و از اصحاب امام صادق علیه السلام است؛ و مرحوم شیخ مفید رحمه الله نیز در قاعده لاجر، ص: ۵۶

«رساله عددیه» شان به وثاقت او شهادت داده است. [۹۶] مرحوم شیخ کلینی رحمه الله در جلد پنجم «کافی» در باب «فضل نکاح الأبکار» روایتی را نقل می‌کند که دلالت دارد «عبدالأعلی مولى آل سام» همان «عبدالأعلی بن أعین» است و این دو راوی، دو فرد نیستند [۹۷]؛ لکن مرحوم شیخ طوسی رحمه الله معتقد است که اینها دو نفر هستند و لذا، اسم هر دو را به طور مستقل و جداگانه ضمن یاران و اصحاب امام صادق علیه السلام ذکر می‌کند [۹۸]. برخی از بزرگان نیز به همین دلیل به روایت اشکال می‌کنند و می‌فرمایند: روایت از نظر سند اعتباری ندارد؛ چرا که وثاقت «عبدالأعلی مولى آل سام» ثابت نیست. [۹۹] اما به نظر می‌رسد، ظاهراً هر دو راوی یکی هستند و قرآینی نیز بر ترجیح سخن مرحوم کلینی رحمه الله وجود دارد که در جای خود بیان شده است. نتیجه آن که روایت از نظر سند اشکالی ندارد و معتبر است.

دلالت روایت: در این روایت، راوی به امام صادق علیه السلام عرض می‌کند: که به زمین افتادم و ناخنم قطع شد، پارچه‌ای را بر انگشتم بستم، هنگام وضو چه کنم؟ حضرت فرمودند: حکم این پرسش و امثال آن از کتاب خدا بدست می‌آید؛ زیرا، خداوند فرموده که در دین بر شما حرجی قرار داده نشده است؛ پس، بر آن مسح کن.

این روایت، از روشن‌ترین روایات برای اثبات قاعده است؛ چراکه امام علیه السلام به صراحت حکم مسأله را به کتاب خدا ارجاع داده و فرموده‌اند که امثال و نظایر این موضوعات را از قرآن استفاده کنید. اگر در روایات دیگر این احتمال وجود داشت که «نفی حرج از قبیل حکمت حکم است و نه علت»، اما در این روایت چنین شائبه‌ای وجود ندارد و صریحاً نفی حرج، علت حکم بیان شده است.

قاعده لاجر، ص: ۵۷

نکته دیگر، در مورد حکم مرفوع در این روایت می‌باشد که عبارت است از «وجوب المسح على البشرة»؛ امام علیه السلام می‌فرمایند: در این مورد که ناخن انگشت جدا شده و پارچه‌ای بر روی آن بسته شده است، دیگر لازم نیست که بر پوست مسح شود، بلکه بر همان جبیره مسح کند.

در مطالب آینده، در بحث تنبیهات قاعده اشاره می‌نمائیم که از این روایت می‌توانیم استفاده کنیم قاعده لاجر همان‌طور که در احکام تکلیفی جریان دارد، در احکام وضعی نیز جریان دارد و شرط صحت مسح - کشیدن دست بر پوست - با وجود حرج، که از احکام وضعی است، برداشته می‌شود.

اشکالات وارد شده بر روایت

علاوه بر اشکال سندی روایت که از آن پاسخ دادیم، دو اشکال دیگر بر این روایت مطرح شده و در کلمات فقها بیان گردیده است.

اشکال اول

در اشکال اول بیان شده که نفی حرج، وجوب وضو به شکل وضوی شخص مختار را نفی می‌کند، و در نتیجه آشکار می‌شود که مسح بر پوست واجب نیست؛ اما وجوب مسح بر جبیره را اثبات نمی‌کند. به عبارت دیگر، اشکال در کیفیت استفاده وجوب مسح بر

جیره است که چگونه از آیه شریفه این حکم استفاده می‌شود که امام علیه السلام می‌فرماید:
نیاز به بیان من نیست و اگر خود به قرآن مراجعه می‌کردید، می‌توانستید تکلیف را بدانید؟
پاسخ شیخ انصاری قدس سره

شیخ اعظم در بیان حجیت ظواهر کتاب، به این حدیث استناد کرده و می‌فرماید:

مسح واجب در وضو مشتمل بر دو امر است: یکی کشیدن و امرار دست بر محل مسح؛ و دیگر آن که دست باید بر پوست پا کشیده شود؛ و آنچه در مورد سؤال، حرجی و دشوار می‌باشد، فقط عمل اخیر است، نه مابقی آن. بنابراین، خداوند از این وظیفه صرف نظر کرده و به جای آن مسح بر روی پارچه را پذیرفته است؛ اما سقوط این حکم به سبب قاعده لایحه، ص: ۵۸

حرج، موجب سقوط وظیفه اول که «إمرار الید علی الرجل» است، نمی‌شود. [۱۰۰] اشکال پاسخ شیخ انصاری رحمه الله از پاسخ مرحوم شیخ انصاری رحمه الله دو جواب داده شده است. اول این سخن بر خلاف ظاهر است؛ چرا که اگر ما باشیم و «وجوب المسح علی الرجل» انحلال به دو حکم مطرح نیست؛ همان‌گونه که در شستن صورت و دو دست به انحلال دو حکم - کشیدن دست بر صورت و رساندن آب به آن - نداریم، در مورد مسح نیز به همین صورت است؛ آیه وضوء [۱۰۱] نیز بر وجود دو امر دلالت نداشته و فقط بر مسح پا دلالت دارد. [۱۰۲] دیگر آن که گفته‌اند: این دو حکم، عنوان مقدمه و ذی‌المقدمه دارند؛ به این صورت که «إمرار الید علی الرجل» مقدمه «حصول المسح علی البشرة» است، نه آن که خودش فی نفسه امر مطلوبی باشد. حال، اگر وجوب ذی‌المقدمه به وسیله آیه نفی حرج برداشته شد، وجوب مقدمه نیز از بین می‌رود. [۱۰۳] به نظر می‌رسد اشکال دوم بر سخن مرحوم شیخ انصاری رحمه الله وارد نیست؛ زیرا، اولاً: بحث مقدمه و ذی‌المقدمه در موردی مطرح می‌شود که ذی‌المقدمه یک وجوب نفسی داشته باشد؛ اما در این مورد، «وجوب المسح علی الرجل» به عنوان یکی از اجزای وضوء، واجب ضمنی و غیره است و عنوان وجوب نفسی ندارد و این رأی مشهور قدمای اصولیین است. البته برخی قائلند که وجوب اجزای مرکب، وجوب نفسی ضمنی است. [۱۰۴] ثانیاً: با ملاحظه لسان ادله، معلوم می‌گردد که «إمرار الید» در نظر شارع موضوعیت دارد. به عبارت دیگر، بین حقیقت «غسل» و «مسح» فرق است و دارای دو ماهیت جدای

قاعده لایحه، ص: ۵۹

از یکدیگر هستند؛ در «غسل»، آب باید به صورت و دست‌ها برسد؛ به همین جهت، می‌توان صورت و دست‌ها را زیر شیر آب گرفت و وضو را به صورت ارتعاسی انجام داد؛ و یا به وسیله ظرفی آب را به آنها رساند. بنابراین، «إمرار الید» در آنها لازم نیست. اما در حقیقت «مسح»، رساندن رطوبت به پوست موضوعیت ندارد؛ بلکه «إمرار الید» دارای موضوعیت است. از این رو، نمی‌توان گفت که کشیدن دست، مقدمه حصول مسح و رسیدن رطوبت به پوست است؛ بلکه خود کشیدن دست، حقیقت مسح را تشکیل می‌دهد و دارای موضوعیت است.

نتیجه آن که ایراد کلام شیخ انصاری رحمه الله خلاف ظاهر بودن آن است و اشکال دوم با بیان فوق دفع می‌گردد.

پاسخ دوم از اشکال اول: این جواب به دو بیان نقل شده است؛

بیان اول این است که «إمسح علیه» مذکور در روایت به «قاعده میسور» اشاره دارد و از «قاعده لایحه» استفاده نمی‌شود؛ چرا که قاعده لایحه فقط بر نفی وجوب مسح بر پوست دلالت دارد. بنابراین، مسح بر جیره که بدل مسح بر بشره است را از قاعده میسور استفاده می‌کنیم. [۱۰۵] اشکال این جواب آن است که مورد قاعده میسور جایی می‌باشد که اگر امثال جزء یا شرطی ممتنع شد، لازم است که مابقی اجزاء آورده شود و ترک بقیه اجزاء جایز نیست؛ به عنوان مثال: اگر مکلف قدرت ندارد که سجده نماز را بجا آورد، قاعده میسور می‌گوید باید بقیه اجزای نماز را انجام دهد، امّا هیچ‌گاه دلالت ندارد که آن را با اشاره انجام دهد و

نمی‌تواند فعلی را بدل از فعل دیگری قرار دهد. بنابراین، قاعده میسور فقط بر انجام بقیه اجزاء دلالت دارد و وجوب مسح بر جبیره را که بدل مسح بر پوست است، نمی‌تواند اثبات کند. در این صورت، قاعده میسور با قاعده لاجرح در عدم اثبات بدلیت مشترک خواهد بود.

بیان دوم این که قاعده لاجرح یکی از ادله قاعده میسور است؛ و این، در صورتی

قاعده لاجرح، ص: ۶۰

خواهد بود که قاعده میسور بتواند علاوه بر اثبات انجام بقیه اجزاء، مسأله بدلیت را نیز اثبات کند.

به نظر می‌رسد اثبات بدلیت بعید و مشکل است؛ اما اگر کسی بگوید قاعده میسور می‌تواند اثبات بدلیت کند، می‌توان گفت: حدیث «عبدالأعلی» و قاعده لاجرح دلیل بر قاعده میسور است و «وجوب المسح علی المراره» از قاعده میسور استفاده می‌شود. اشکال دوم

در این اشکال بیان شده است که در وضو بین مسح بر سر و مسح بر قدمین تفاوت است؛ چرا که در مورد مسح بر سر در آیه شریفه آمده است: «وَأَمْسِ حُوا بِرُءُوسِكُمْ...» [۱۰۶] که «باء» در «برؤوسکم» برای تبعیض است؛ بدین معنا که در مسح بر سر استیجاب لازم نیست - نه طولی و نه عرضی - و مسح بر قسمتی از آن کفایت می‌کند. امّا در مورد مسح بر قدمین، استیجاب طولی لازم است - شخص باید دست خود را تا برآمدگی روی پاها به عنوان مسح بکشد - و فقط استیجاب عرضی برداشته شده است؛ بدین صورت که لازم نیست بر روی تمام پا مسح کند. حال، شخصی که زمین می‌خورد، در یک لحظه که هر پنج ناخن پای او کنده نمی‌شود! بنابراین، حتی اگر چهار ناخن آن نیز کنده شود، می‌تواند بر یک ناخن مسح کند و دیگر مسح بر جبیره لازم نخواهد بود؛ پس، چرا امام علیه السلام فرمودند: «إمسح علی المراره»؟

پاسخ اشکال دوم

برخی [۱۰۷] در مقام جواب از این اشکال، ضمن پذیرفتن آن، فرموده‌اند: روایت را بر ناخن‌های دست حمل می‌کنیم؛ چرا که دست بر خلاف پا می‌باشد و لازم است که هر یک از انگشتان دست به صورت کامل شسته شود؛ بنابراین، حتی اگر یک ناخن انگشت دست کنده شده باشد، می‌توان روی آن پارچه‌ای گذاشت و وضوی جبیره گرفت. زیرا، شستن ناخن پانسمان شده، موجب حرج خواهد بود.

قاعده لاجرح، ص: ۶۱

اشکال‌های پاسخ فوق

اگر گفته شود که مقصود از «ظفر»، در این روایت، ناخن دست است، با چند اشکال روبرو می‌شویم: اول آن که امام علیه السلام در روایت می‌فرمایند: «إمسح علیه»، و حال آن که در مورد دست مسأله مسح مطرح نیست، و بلکه شستن آن مطرح است. بنابراین، اگر منظور ناخن‌های دست بود، حضرت بجای «إمسح علیه» باید می‌فرمودند: «إغسله».

اشکال دوم پاسخ فوق این است که اگر بگوییم لاجرح دلالت بر استبدال در محل غسل مانند دست دارد، در مورد بیماری که قادر نیست - به صورت خود آب بریزد - زیرا آب برای صورت او ضرر دارد - نیز باید گفته شود که پارچه‌ای بر روی صورت گذارد و روی آن مسح کند؛ چرا که مسح بدل از غسل است و نباید از این جهت تفاوتی میان دست و صورت باشد؛ در حالی که هیچ‌یک از فقیهان چنین فتوایی نداده و مسح را از مراتب غسل و به جای آن قرار نداده است.

بنابراین، با وجود این قرائن به این نتیجه می‌رسیم که مراد از «ظفر» در این روایت، ناخن‌های پا می‌باشد نه ناخن دست.

برای دفع اشکال دوم نیز می‌توان گفت: شدت زمین خوردن راوی به گونه‌ای بوده که امکان مسح بر هیچ یک از ناخن‌های پای او ممکن نبوده است، به این معنا که یا همه ناخن‌های پا شکسته است و یا اگر برخی شکسته شده به نحوی که عملاً امکان مسح بر

مابقی ناخن‌ها نیست؛ به همین جهت، امام علیه السلام به او فرمودند که بر جیره مسح نماید.

اشکال صاحب «منتقی» بر قاعده لاجر

در کتاب «منتقی الأصول» [۱۰۸] دلالت تمامی روایات به جز روایت «عبدالأعلی مولی آل‌سام» [۱۰۹] مورد مناقشه قرار گرفته و فرموده‌اند: این روایات ظهوری در مدّعی این بحث - نفی حکم حرجی - ندارند؛ بلکه عهده‌دار اثبات حکم آسان می‌باشند؛ یعنی قاعده لاجر، ص: ۶۲

حکم موجود در شریعت، عنوان حرجی ندارد. [۱۱۰] به عنوان مثال: روایت ابوبصیر بیان می‌کند که با آب برکه‌ای که آلوده به ادرار کودکان و سرگین حیوانات است، می‌توان وضو گرفت؛ یعنی: حکم وضوگرفتن تا این حدّ سهل و آسان است. نتیجه آن که این روایت بر نفی حکم حرجی دلالت ندارد.

پاسخ اشکال صاحب «منتقی الأصول»

چند جواب از این بیان و اشکال وجود دارد؛

پاسخ اول این است که ایشان در «منتقی الأصول» روایت «هیثم بن عروه التیمی» که از نظر سند و دلالت تامّ و صحیح می‌باشد را متعرض نشده‌اند. در این روایت از امام صادق علیه السلام در مورد مردی که در حال احرام وضو می‌گیرد و در صدد اسبغ وضو است و چند مو از ریش او کنده می‌شود، سؤال شده است که حضرت در جواب فرمودند: «لیس بشیء»، «مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ»، [۱۱۱]

در بحث دلالتی این روایت بیان نمودیم که «لیس بشیء» به معنای «لیس علیه کفّاره» می‌باشد. محرمی که در روز چند مرتبه وضو می‌گیرد اگر قرار باشد به ازای هر بار کنده شدن مو از بدنش کفّاره دهد، این حکم موجب حرج است. به عبارت دیگر، خود حکم و جوب کفّاره در این مورد حرجی است که امام علیه السلام آن را با استدلال به آیه شریفه نفی نموده است. بنابراین، روایت یادشده به خوبی بر نفی حکم حرجی دلالت دارد.

پاسخ دوم: از مجموع ادله وارده در قاعده لاجر چنین استفاده می‌شود که در برخی از موارد این قاعده نسبت به احکام اولیه حکومت دارد و در برخی از موارد دیگر دلالت بر عدم جعل حکم حرجی از سوی شارع دارد، بدون این که هیچ‌گونه حکومتی وجود داشته باشد؛ بنابراین، لازم نیست که این قاعده همیشه دلالت بر رفع یک حکم قاعده لاجر، ص: ۶۳

ثابت و نفی یک حکم حرجی که به دلیل دیگر ثابت بوده، داشته باشد.

پاسخ سوم: ایشان در مورد روایت «عبدالأعلی» نفی حکم حرجی را استظهار نموده‌اند، امّا نسبت به بقیه روایات چنین ادّعا و استظهاری نمی‌کند؛ در حالی که لسان و سیاق روایات از این جهت واحد است؛ بنابراین، استظهار ایشان صحیح نمی‌نماید.

جمع‌بندی مطالب و نکات آیه شریفه

از مجموع مباحثی که در ذیل آیه شریفه و روایات بیان شد، شش مطلب بدست می‌آید که عبارتند از:

۱- اثبات ادّعی مشهور مبنی بر دلالت آیه شریفه: «مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ» بر نفی حکم حرجی در شریعت، و این که چنانچه یکی از احکام الزامی امثال آن منجر به حرج شود، دیگر آن الزام برداشته می‌شود. بنابراین، دلالت این آیه شریفه بر مدّعا

تام است.

۲- آن چه از مجموع روایات و به خصوص روایت «عبدالأعلی» بدست آمد، این است که «مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ» عنوان تعلیلی دارد و صرف حکمت نیست.

۳- از روایاتی که در ذیل آیه شریفه بیان گردید، به قرینه مورد و سؤال مطرح شده در آنها استفاده می‌شود که آیه شریفه «مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ» در مقام امتنان است. البته به نظر می‌رسد، از خود آیه شریفه به تنهایی نمی‌توان چنین مطلبی را استفاده نمود، بلکه با قرینیت روایات به این معنا می‌توان رسید؛ و در مباحث آینده نیز روشن خواهیم ساخت که ملاک صحیح و دقیق عبارت از تسهیل است؛ و بین این تعبیر و عنوان امتنان فرق روشنی وجود دارد.

۴- از بحث‌هایی که در قاعده لا-حرج- به عنوان تنبیهات قاعده- مطرح می‌شود این است که منظور از حرج چیست؟ آیا حرج شخصی مراد است یا حرج نوعی؟ گستره بحث را در قسمت تنبیهات ذکر می‌کنیم؛ اما به طور اجمال، اگر بگوییم حرج شخصی قاعده لا حرج، ص: ۶۴

مراد است، در این صورت، حرج درباره هر شخصی به حسب خودش مورد توجه قرار می‌گیرد؛ اگر گرفتن وضو، روزه و ... برای مکلف معینی حرجی بود، تنها حکم وجوب از او برداشته می‌شود. لکن اگر بگوییم حرج نوعی ملاک است، در این صورت، امتثال حکم باید برای نوع مکلفین حرجی باشد؛ مثلاً از میان صد نفر، حدود نود نفر بگویند که انجام این حکم برای آنها سخت و حرجی است.

در مورد آیه شریفه «مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ» و روایات وارده ذیل آیه شریفه نیز این سؤال مطرح می‌شود که دلالت آنها بر حرج شخصی است یا حرج نوعی؟

در پاسخ باید گفت: در این مورد برای حرج شخصی و نیز حرج نوعی قرینه وجود دارد؛ به این صورت که در آیه شریفه بیان شده است: «ما جعل علیکم»، خطاب «علیکم» در آیه شریفه ظهور در حرج شخصی دارد؛ یعنی: آیه شریفه بیان می‌کند: «ما جعل علی کل واحد منکم»؛ بنابراین، منظور از حرج، حرج شخصی خواهد بود. در مقابل، قرینه حرج نوعی آن است که شارع مقدس با بیان این آیه شریفه در مقام قانونگذاری و جعل این قانون است که حکم حرجی جعل نمی‌کند. آن چه در مقام قانونگذاری مورد توجه قرار می‌گیرد، این است که قانون به فراخور حال نوع و عموم مردم جعل می‌شود؛ بنابراین، اگر حکمی برای بیشتر مکلفین حرجی باشد، برداشته می‌شود نه آن که برای شخصی خاص مشقت و سختی داشته باشد.

در مورد روایات نیز، روایت «هیثم بن عروه»- روایت شعره و شعرتین- هم بر حرج شخصی دلالت دارد و هم بر حرج نوعی؛ و هر دو نوع، از این روایت قابل استفاده است.

روایت «محمد بن میسر» و روایت «عبدالأعلی مولى آل سام» بر حرج شخصی، و روایات «فضیل» و «رکوه» بر حرج نوعی دلالت دارند.

نتیجه‌ای که فعلاً در این قسمت بدست می‌آید آن است که یک اطلاق و عمومیتی را می‌توانیم استفاده کنیم مبنی بر آن که فرقی میان حرج شخصی و حرج نوعی وجود ندارد.

۵- نکته پنجم در مورد معنای حرج است که آیه شریفه و روایات ذیل آن در کدام یک از معانی حرج- مطلق الضیق یا أضیق الضیق- ظهور دارد؟

قاعده لا حرج، ص: ۶۵

به نظر می‌رسد- همان گونه که در آغاز بحث بیان شد- آیه شریفه و روایات وارده در «مطلق الضیق» ظهور دارند نه «أضیق الضیق» و مشقتی که به صورت عادی نمی‌توان آن را تحمیل کرد. علاوه آن که در این روایات، قرینه‌ای که بیان کند منظور از حرج، حرج

شدید است، نداریم؛ هرچند ممکن است دلیل دیگری یافت شود که بیان کند منظور از حرج، مشقتی است که «لا یتحمّله الإنسان عادتاً».

۶- نکته دیگری که بر خلاف نظر و رأی دیگران از مجموع مطالب این آیه و روایات استفاده می‌شود، آن است که قاعده لایحه، هم می‌تواند دلیل برای اصالة الطهارة باشد و هم دلیل برای قاعده میسور، که توضیح آن گذشت.

(۲) آیه ۶ سوره مائده

اشاره

دومین آیه شریفه‌ای که به آن بر قاعده لایحه استدلال شده، آیه ششم سوره مبارکه مائده است. خداوند متعال بیان می‌فرماید: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ وَإِنْ كُنْتُمْ جُبَّاءَ فَمَا طَهَّرُوا وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَمِّ لَمْ يَأْمُرْكُمْ بِالسِّيَاءِ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صِدْقًا طَيِّبًا فَأَمْسُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهَّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ وَعَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ»؛

ای مؤمنان، چون برای نماز برخاستید، چهره و دست‌هایتان را تا آرنج بشوید و بخشی از سرتان را مسح کنید و نیز پاهای خود را تا برآمدگی روی پا [مسح کنید] و اگر جنب بودید، غسل کنید؛ و اگر بیمار یا در سفر بودید و یا از جای قضای حاجت آمدید، یا با زنان آمیزش کردید و آبی نیافتید، به خاکی پاک تیمم کنید؛ با آن بخشی از چهره و دست‌های خود را مسح نمایید؛ خداوند نمی‌خواهد شما را در تنگنا افکند؛ ولی می‌خواهد شما

قاعده لایحه، ص: ۶۶

را پاکیزه گرداند و نعمت خود را بر شما تمام کند، باشد که سپاس گزارید.

در مورد دلالت این آیه شریفه بر قاعده لایحه، غالب فقها فرموده‌اند که دلالت این آیه شریفه، بر عکس آیه قبل، مخدوش است؛ برخی دیگر نیز مانند محقق اردبیلی رحمه الله در «زبدة البیان» [۱۱۲] عکس این مطلب را بیان کرده‌اند. هم‌چنین بین این آیه و آیه قبل از چند جهت فرق است:

۱- در این آیه شریفه بر عکس آیه قبل، کلمه «فی الدین» وجود ندارد؛

۲- در آیه قبل، خداوند فرموده است: «وَمَا جَعَلَ...» ولی در این آیه شریفه، علاوه بر تعبیر «جعل» تعبیر به «مَا يُرِيدُ اللَّهُ...» نیز ذکر شده است.

نکته دیگر آن که در مورد این آیه سؤال شده است که «مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ»، آیا مربوط به تمام آیه شریفه است و یا آن که فقط مربوط به تیمم است؟

در این زمینه، دو نظریه بین مفسرین و فقها وجود دارد:

نظر اول این که: «مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ» به تمام آیه شریفه مربوط است. [۱۱۳] این قسمت از آیه شریفه می‌خواهد بیان کند که هدف ما از جعل این احکام، به مشقت و سختی انداختن شما نیست؛ بلکه غایت و هدف اصلی از تشریح وضو، غسل و تیمم تطهیر شماست و این که خداوند می‌خواهد نعمتش را برای شما تمام کند (یعنی: طهارت باطنی پیدا کنید).

بیان مرحوم طبرسی

مرحوم طبرسی در مورد معنای «مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ» می‌فرماید:

«معناه ما يريد الله بما فرض عليكم من الوضوء إذا قمتم إلى الصلاة»

قاعده لاحرج، ص: ۶۷

والغسل من الجنابة، والتيمم عند عدم الماء أو تعذر استعماله ليلزمكم في دينكم من ضيق، ولا- ليعنتكم فيه، عن مجاهد وجميع المفسرين» [۱۱۴].

هدف خداوند از فرائضی که برای شما جعل کرده است- وضو برای نماز، غسل برای جنابت و تيمم در صورت فقدان آب یا تعذر استعمال آن- این نیست که بخواهد شما را در دین به حرج و مشقت بیاندازد. ایشان معنایی را که از آیه شریفه بیان می‌کند، به جمیع مفسرین نیز نسبت می‌دهد.

این معنا و احتمالی که مرحوم طبرسی ذکر می‌کند با بعضی از مثال‌ها و موارد عرفی نیز سازگاری دارد؛ مانند موردی که پزشک برای بیمار دارویی تلخ تجویز می‌کند و هدفش نجات جان اوست. در این آیه شریفه نیز خداوند می‌فرماید: هدف از جعل وضو- مثلاً- ایجاد مشکل نیست، بلکه هدف تطهیر مکلفین و بندگان است.

کلام صاحب «روح المعانی»

از میان مفسرین اهل سنت نیز آلوسی در تفسیر «روح المعانی» آورده است:

«مَا يُرِيدُ اللَّهُ» بما فرض عليكم من الوضوء إذا قمتم إلى الصلاة والغسل من الجنابة، أو بالأمر بالتيمم «لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ أَيْ ضِيقٌ فِي الْإِمْتِثَالِ...» [۱۱۵].

ایشان نیز «مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ» را به کل آیه مربوط دانسته است و همان معنایی که مرحوم طبرسی رحمه الله از این قسمت از آیه شریفه بیان نمودند، وی نیز مطرح می‌کند.

قاعده لاحرج، ص: ۶۸

بیان علامه طباطبایی رحمه الله

مرحوم علامه طباطبایی رحمه الله در تفسیر «المیزان» در توضیح این قسمت از آیه شریفه می‌نویسند:

«دخول «من» على مفعول «ما يريد» لتأكيد النفي، فلا- حكم يراد به الحرج بين الأحكام الدينيّة أصلاً، ولذلك علق النفي على إرادة الجعل دون نفس الحرج...» [۱۱۶].

ایشان بیان می‌کند که در میان احکام دین، حکمی که هدف خداوند از جعلش به سختی و مشقت انداختن مکلفین باشد، وجود ندارد. هم‌چنین برای تأیید کلام خود و بیانی که در مورد معنای این قسمت از آیه شریفه مطرح می‌کنند، دو قرینه می‌آورند:

قرینه اول این که:

«ولذلك علق النفي على إرادة الجعل دون نفس الحرج. والحرج حرجان: حرج يعرض ملاك الحكم ومصلحته المطلوبه، ويصدر الحكم حينئذ حرجياً بذاته لتبعيّه ملاك، كما لو حرم الإلتذاذ من الغذاء لغرض حصول ملكة الزهد، فالحكم حرجي من رأسه وحرج يعرض الحكم من خارج عن أسباب إتفاقيّه فيكون بعض أفراد حرجياً ويسقط الحكم حينئذ في تلك الأفراد الحرجيّة لا في غيرها ممّا لا-حرج فيه، كمن يتحرّج عن القيام في الصلاة لمرض يضرّه معه ذلك، ويسقط حينئذ وجوب القيام عنه لا- عن غيره ممّن يستطيعه» [۱۱۷].

قرینه اول بر استفاده این معنا از آیه شریفه این است که خداوند متعال در آیه شریفه نفي را بر اراده جعل معلق کرده است- یعنی:

خداوند اراده نمی‌کند و هدفش جعل حکم

قاعده لاجر، ص: ۶۹

حرجی نیست- نه آن که بگوید اصلاً حرج و حکم حرجی نداریم. در ادامه نیز انواع و اقسام حرج را بیان می‌کنند که حرج بر دو نوع است:

(۱) در بعضی موارد حرج مربوط به ملاک حکم است؛ بدین معنا که ماهیت حکم به گونه‌ای است که حرج را همراه خود دارد؛ مثال می‌زنند به موردی که به خاطر ملکه زهد، لذت غذا خوردن حرام شود. در اینجا جعل حکم حرمت، حرجی خواهد بود؛ چه آن که ممکن نیست انسان غذا بخورد و لذتی نبرد.

(۲) گاه حرجی که بر حکم عارض می‌شود به دلیل وجود اسباب خارجی است که به طور تصادفی اتفاق می‌افتد؛ بنابراین، در ملاک حکم، حرجی نیست. علامه طباطبایی رحمه الله این نوع حرج را مسقط حکم می‌داند و بیان می‌کند در مواردی که سبب حرج یک امر خارجی است، حکم در آن فرد حرجی ساقط می‌شود؛ مانند: موردی که ایستادن در نماز برای بیمار ضرر دارد؛ در این صورت، وجوب قیام از او ساقط می‌شود.

اما قرینه دومی که در کلام مرحوم علامه ذکر شده، عبارت است از این که:

«و إضرابه تعالی بقوله «وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهَّرَكُمْ»، عن قوله «مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ» يدلّ على أنّ المراد بالآية نفی الحرج الّذی فی الملائک؛ آی: إِنَّ الْأَحْكَامَ الَّتِي يَجْعَلُهَا عَلَيْكُمْ لَيْسَتْ بِحَرْجِيَّةٍ شَرَعْتَ لَغَرَضِ الْحَرَجِ...» [۱۱۸].

قرینه دوم: کلمه «لکن» است که در ادامه آیه شریفه بیان شده است. بدین معنا که اضراب و استدراکی که در آیه شریفه به وسیله «وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهَّرَكُمْ» از «مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ» صورت گرفته است، دلالت می‌کند که آیه شریفه می‌خواهد نفی حرج در ملاک کند- یعنی: خداوند حرج نوع اول را اراده فرموده است- و بگوید احکامی که برای مکلفین جعل می‌شوند، حرجی نیستند.

قاعده لاجر، ص: ۷۰

نتیجه آن که: بنا بر این احتمال- که بگوییم «مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ» به مجموع آیه شریفه برمی‌گردد- آیه دلالتی بر مدّعی این بحث ندارد و قابلیت استدلال برای اثبات قاعده لاجر را نخواهد داشت. زیرا، مدّعی بحث در قاعده لاجر آن است که شارع بفرماید: در هر موردی که بر حکم به واسطه اسباب خارجی و اتفاقی، حرج عارض می‌شود، حکم برداشته می‌شود و دیگر انجام آن واجب نخواهد بود؛ در حالی که مطابق این احتمال، آیه شریفه، حرج نوع اول را بیان می‌کند که نفی حرج در ملاک حکم است.

نقد قرائن این احتمال: به نظر می‌رسد هر دو قرینه‌ای که برای این احتمال از معنای آیه شریفه بیان گردید، ضعیف است؛ در مورد قرینه اول، بودن کلمه «یرید» نقشی در استدلال ایشان ندارد، و از این جهت، هر دو معنا یکسان می‌باشند؛ به عبارت دیگر، نسبت به مدّعا نیز تعبیر به اراده و عدم اراده صحیح است. به این معنا که احکام جعل شده چنانچه منجر به حرج شود، دیگر مطلوب و متعلق اراده خداوند نیست؛ بنابراین، به نظر می‌رسد بین تعبیر «ما یرید» و تعبیر «ما جعل» فرقی از این جهت وجود ندارد.

از سوی دیگر، کلمه «لکن»- قرینه دوم- نیز قرینیت ندارد؛ زیرا، بر شارع لازم است که در باب رفع حرج دو کار انجام دهد: یکی آن که اگر حکمی حرجی است، آن را بردارد و انجام آن دیگر بر مکلفین لازم نباشد؛ و دیگر آن که به جای احکامی که برداشته می‌شود، در برخی موارد چیزی جایگزین می‌گردد و به عنوان بدل آن قرار می‌گیرد؛ مانند همین آیه شریفه که به جای وضو و غسل، تیمم واجب شده است؛ و به عبارت دیگر، اضراب و استدراک همان‌طور که با نوع اول حرج سازگار است، با نوع دوم نیز سازگار می‌باشد.

بنابراین، به هیچ یک از این دو قرینه نمی‌توان برای اثبات و ترجیح احتمال اول از معنای آیه شریفه تمسک نمود. نظر دوم: در مقابل نظر اول، قائلین به نظر دوم می‌گویند: «مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ» فقط مربوط به تیمم است و به وضو و غسل ارتباطی ندارد. بنابراین، آیه شریفه بیان می‌کند: در صورتی که تمکن از آب ندارید، شما را به سختی و مشقت قاعده لایحه، ص: ۷۱

نمی‌اندازیم که مثلاً چاهی حفر کنید تا آب پیدا شود؛ بلکه تیمم کنید. مطابق این احتمال، آیه شریفه به این بحث ارتباط پیدا می‌کند؛ چه آن که در مورد تیمم دو جهت نفی و اثبات وجود دارد؛ جهت نفی آن عبارت است از نفی الوضوء و الغسل که از «مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ» استفاده می‌شود؛ و جهت اثباتی آن خود تیمم است که با «وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهَّرَكُمْ» بیان می‌شود؛ به این معنا که خداوند خاک را نیز به عنوان یکی از مصادیق طهور قرار داده است.

بنابراین، اصل طهارت برای نماز لازم است؛ و این طهارت اولاً و بالذات باید وضو یا غسل باشد، اما در صورتی که طهارت با آب، حرجی و مشکل باشد، اتمام نعمت - که همان طهارت می‌باشد - به این است که با خاکی پاک، عمل تطهیر انجام شود. مؤید اول این نظر، موضوع اقریب است؛ به این معنا که در قضایا لازم است قید به اقرب باز گردانده شود و «الأقرب يمنع الأبعد». در اینجا نیز اقریب اقتضا می‌کند که قید حرجی بودن به تیمم برگردانده شود نه به تمام آیه. مؤید دوم نیز این است که در آیه شریفه زمانی که مسأله غسل مطرح می‌شود، می‌فرماید: «وَإِنْ كُنْتُمْ جُبًا فَاطَّهَّرُوا» یعنی امر به طهارت می‌کند؛ حال، اگر گفته شود که ذیل آیه شریفه به مجموع مربوط می‌باشد، لازمه‌اش آن است که «يُرِيدُ لِيُطَهَّرَكُمْ» دوباره تکرار شده باشد و تکرار نیز مخل به فصاحت بوده و با فصاحت قرآن سازگاری ندارد.

بیان امام خمینی قدس سره

مرحوم امام خمینی قدس سره نیز در عباراتشان تصریح می‌کنند آیه شریفه در معنای دوم ظهور دارد و «مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ» مربوط به «وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ» می‌باشد و آیه شریفه ظهور عرفی دارد که به تیمم مربوط است. ایشان بیان می‌کنند: «أَنَّ التَّذْيِيلَ بِقَوْلِهِ «مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ» - الظاهر عرفاً في كونه مربوطاً بالتيمم في حال المرض والسفر، وأن الأمر قاعده لایحه، ص: ۷۲

بالتيمم لأجل التسهيل ورفع الحرج؛ فإن الأمر للمرضى بالطهارة المائية وللمسافر بتحصيل الماء كيفما اتفق حرجي، وما يريد الله ذلك - يدل على أن التيمم سوغ لأجل التسهيل، ورفع الوضوء والغسل للحرج، ...» [۱۱۹].

ظهور عرفی «مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ» این است که مربوط به تیمم در صورت بیماری و سفر می‌باشد؛ و شارع به دلیل تسهیل و رفع حرج، به تیمم امر کرده است؛ چرا که اگر به مریض امر کند طهارت مائیه داشته باشد و یا بر مسافر لازم است که به هر طریق ممکن آب پیدا کند، حرجی می‌شود و خداوند چنین چیزی را اراده نکرده است. ایشان در جایی دیگر، از ذیل آیه شریفه «مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ» - یک قاعده کلی استفاده می‌کنند مبنی بر آن که هر زمان وضو یا غسل حرجی شود - منشأ حرج هر چه می‌خواهد باشد؛ چه خودشان حرجی باشند و چه این که مقدمات آنها حرجی باشد مثل آن که برای به دست آوردن آب لازم است که به شهری دیگر برود - تبدیل به تیمم می‌شود. عبارت ایشان این است:

«وقوله: «مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ» بناءً على ما تقدم من كونه مربوطاً بقوله: «وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ» ويكون بياناً لنكته تشریح التيمم، يدل على أنه كلما كان الوضوء والغسل حرجياً - سواء كان الحرج في نفسهما، أو مقدماتهما - تبدلان بالتيمم، ...» [۱۲۰].

کلام محقق خوئی رحمه الله

فقیه بزرگ مرحوم آقای خوئی قدس سره نیز «مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ» را به مسأله تیمم برگردانده و می‌فرماید: ادله نفی ضرر و حرج دلالت می‌کنند که مشروعیت قاعده لاحرج، ص: ۷۳

تیمم عام بوده و در هر موردی که استعمال آب برای مکلف حرجی است، وضو و غسل تبدیل به تیمم می‌شود. «ثُمَّ إِنَّهُ لَوْ كُنَّا نَحْنُ وَهَذِهِ الْآيَةُ الْمُبَارَكَةُ، لَخَصَصْنَا مَشْرُوعِيَّةَ التَّيْمَمِ بِمَوَارِدِ عَدَمِ التَّمَكُّنِ مِنْ اسْتِعْمَالِهِ - الْمَاءِ - عَقْلًا أَوْ شَرْعًا كَمَا مَرَّ، إِلَّا أَنْ أَدْلَهُ نَفْيُ الضَّرَرِ وَالْحَرَجِ دَلَّتْنَا عَلَى أَنَّ مَشْرُوعِيَّةَ التَّيْمَمِ عَامِيَّةٌ لَمَّا إِذَا تَمَكَّنَ الْمَكْلُوفُ مِنْ اسْتِعْمَالِ الْمَاءِ عَقْلًا وَشَرْعًا بِأَنْ كَانَ الْمَاءُ مَبَاحًا لَهُ، إِلَّا أَنْ اسْتِعْمَالَهُ حَرَجِيٌّ وَعَسْرِيٌّ فِي حَقِّهِ، فَلَا بَدَّ مِنَ التَّيْمَمِ حِينَئِذٍ» [۱۲۱].

بیان مرحوم اردبیلی

مرحوم اردبیلی در کتاب «زبدۀ البیان» ابتدا سخن مرحوم طبرسی را به عنوان «قیل» ذکر می‌کند که ممکن است «مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ» به مجموع آیه شریفه مربوط باشد؛ اما بعد از آن، احتمال دوم را بیان می‌کنند که این قسمت از آیه شریفه مربوط به تیمم است و خداوند تکالیف شاقّ مثل بدست آوردن آب به هر صورت ممکن را جعل نموده، و برای مکلفین جعل حرج را اراده نکرده است؛ بلکه اگر تحصیل آب ممکن نشد، تیمم کنند. ایشان می‌نویسد:

«مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ» قیل: ای ما یرید الله الأمر بالوضوء للصلاة أو بالتيمم تضييقاً عليكم. ويحتمل أن يكون المراد: ما یرید الله جعل الحرج عليكم بالتكاليف الشاقّة مثل تحصيل الماء على كل وجه ممكن مع عدم كون الماء حاضراً وإن كان ممكناً في

قاعده لاحرج، ص: ۷۴

نفس الأمر، ولا بالطلب الشاقّ كالحفر وغيره، بل بنى على الظاهر فقبل التيمم، ... وهو مقتضى الشريعة السمحة» [۱۲۲]. در میان فقها و محققین معاصر نیز والد بزرگوار ما «دام‌ظله» نیز معنای دوم را اختیار کرده و در بیانی می‌فرماید: ظهور آیه شریفه در این است که «مَا يُرِيدُ اللَّهُ» مربوط و متعلق به تیمم است و در نتیجه، صلاحیت آن را دارد که به عنوان دلیل قاعده لاحرج قرار گیرد. [۱۲۳] در مقابل، برخی دیگر از بزرگان نظر اول را اختیار نموده و معنای دوم را مخدوش می‌دانند. [۱۲۴] از میان مفسرین و علمای عامه نیز «ابن کثیر» همین احتمال را در مورد آیه شریفه بیان می‌کند که اگر وضو و غسل حرجی شد، وجوب آنها از بین می‌رود و تیمم جایگزین می‌شود. او می‌نویسد:

«وقوله تعالى: «مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ» أى: فلماذا سهل عليكم ويسر ولم يعسر، بل أباح التيمم عند المرض وعند فقد الماء توسعاً عليكم ورحمة بكم وجعله في حق من شرع له يقوم مقام الماء...» [۱۲۵].

نتیجه آن که، بعد از ابطال قرائن نظریه اول و ذکر دو شاهد برای نظریه دوم، می‌توانیم این نظریه را ترجیح دهیم.

قاعده لاحرج، ص: ۷۵

نکاتی در مورد آیه شریفه

نکته اول: نتیجه‌ای که از آیه شریفه گرفتیم، این شد که احتمال دوم بر احتمال اول ترجیح دارد و این معنا که بگوییم «مَا يُرِيدُ اللَّهُ

لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ» مربوط به تیمم است، ارجحیت دارد. اما سؤالی که مطرح می‌شود این است که آیا از این آیه شریفه، قاعده لاحرج به نحو کلی - در مورد هر عمل و تکلیفی - استفاده می‌شود یا آن که آیه شریفه فقط مربوط به مسأله وضو و غسل است؟ در مقام پاسخ، اگر بتوان گفت «مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ» به عنوان علت در این آیه شریفه بیان شده است و عنوان تعلیل دارد، نتیجه این می‌شود که هر تکلیفی به حدّ حرج برسد، خداوند آن را نخواست است؛ چه آن که «الْعَلَّةُ تَعَمُّمٌ»، علت عمومیت دارد و منحصر به مورد خودش نمی‌شود. از ظاهر کلام بسیاری از فقها استفاده می‌شود که «مَا يُرِيدُ اللَّهُ» عنوان تعلیل دارد؛ به همین جهت، آن را به سایر موارد و احکام تسری می‌دهند و از این آیه شریفه به عنوان یکی از ادله لاحرج نام می‌برند. [۱۲۶] به نظر ما، علی‌رغم تمام استدلال‌ات موجود در کلمات علما و فقها مبنی بر آن که از آیه شریفه ضابطه کلی استفاده می‌شود، این اشکال وجود دارد که در مورد آیه شریفه «مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ» [۱۲۷] روایات متعددی ذکر گردید که ائمه معصومین علیهم السلام در آنها به این آیه در مورد قاعده لاحرج استدلال کرده بودند؛ اما در مورد آیه شریفه «مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ»، روایتی وجود ندارد که ائمه اطهار علیهم السلام به این آیه برای لاحرج استدلال نموده باشند؛ هر چند در برخی از روایات، قاعده لاحرج، ص: ۷۶

توضیح این آیه شریفه ذکر شده است، لکن استدلالی به این آیه شریفه برای قاعده لاحرج وجود ندارد. این نکته باعث می‌گردد که گفته شود: «مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ» همانند آیه شریفه: «مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ» نیست تا از آن ضابطه و قاعده‌ای کلی استنباط گردد، بکله فقط به محدوده وضو و غسل مربوط می‌شود. بنابراین، عدم استدلال ائمه معصومین علیهم السلام به این قسمت از آیه شریفه در روایات، سبب می‌گردد که عنوان تعلیلی بودن آیه شریفه موهون و مخدوش گردد و در نتیجه، نمی‌توان گفت که این قسمت از آیه شریفه یک تعلیل کلی است و در موارد دیگر - غیر از وضو و غسل - جریان دارد.

نکته دوم: آن چه که ما از میان احتمالات موجود در آیه شریفه ترجیح دادیم، این بود که «مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ» فقط مربوط به تیمم است و شامل وضو و غسل نمی‌شود. ممکن است کسی اشکال کند که در تیمم دو جهت وجود دارد: یکی نفی وجوب وضو یا غسل و دیگری طهارت تراپیه؛ «مَا يُرِيدُ اللَّهُ...» فقط قسمت اول که نفی وجوب وضو یا غسل است را اثبات می‌کند و طهارت تراپیه از ادامه آیه شریفه که بیان می‌کند «وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهَّرَكُمْ» استفاده می‌شود. بنابراین، قاعده لاحرج فقط نافی حکم است و به لسان خودش، مثبت تکلیف حکم شرعی نیست.

به نظر می‌رسد این بیان تمام نیست و «مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ» متکفل بیان هر دو جهت می‌باشد؛ چه آن که اگر خداوند در ادامه آیه، جمله «وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهَّرَكُمْ» را نیز بیان نمی‌فرمود، جمله ناقص نمی‌شد و مقصود کامل را می‌رساند. [۱۲۸]

قاعده لاحرج؛ ص ۷۶

ته دیگر آن که چرا در تیمم مسأله مسح سر و پا بیان نشد و فقط مسح دست و صورت لازم شد؟ در پاسخ می‌توان گفت: شارع می‌فرماید: علت آن که تیمم را آسان قرار دادم، این است که نمی‌خواهم برای شما حرج باشد؛ و گرنه شارع می‌توانست بفرماید که اگر آب نبود و یا استفاده از آن برای شما ضرر داشت، لازم است طهارت تراپیه (تیمم) داشته باشید و باید تمام بدن را با زمین مسح کنید. لکن خداوند

قاعده لاحرج، ص: ۷۷

می‌فرماید: «مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ».

بنابراین، نتیجه می‌گیریم شارع در بعضی موارد - مانند: آیه تیمم - به وسیله قاعده لاحرج حکم را نیز اثبات کرده است؛ البته این

موارد به نحو موجب جزئی است و نه موجب کلیه، که فقیه بتواند در هر موردی حکم قضیه را به وسیله لاجرح اثبات و بیان نماید. نکته سوّم: این سؤال است که منظور از حرج در این آیه شریفه حرج نوعی است یا حرج شخصی؟ پاسخ این است که مقصود از حرج در «مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ» حرج نوعی است؛ یعنی: وضعیت باید به گونه‌ای باشد که برای نوع مردم مشقت و سختی وجود داشته باشد؛ نه آن که حرج نسبت به هر شخصی سنجیده می‌شود و هر کس با توجه به شرائطی که دارد، مورد لحاظ قرار می‌گیرد.

(۳) آیه ۱۸۵ سوره بقره

اشاره

در سوّمین آیه‌ای که برای قاعده لاجرح بدان استدلال شده است، خداوند می‌فرماید:

«وَمَنْ كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ...»؛

و هر کس که بیمار یا مسافر باشد، روزهای دیگری را به جای آن روز روزه گیرد، خداوند آسانی را برای شما خواسته است نه سختی و دشواری را.

این آیه شریفه نیز بیان کننده اراده شارع مقدّس در تسهیل و گشایش امور مردم می‌باشد؛ چه آن که وجوب روزه در ایّام ماه رمضان را که از احکام مسلم اسلامی است، در روزهایی که شخص بیمار یا مسافر می‌باشد، نفی کرده و اجازه داده است که پس از پایان این دوران، در موعد دیگری به این تکلیف عمل شود؛ و این بدان جهت است که خداوند برای بندگان خود آسانی می‌خواهد نه مشقت و دشواری را.

اما برای استفاده قاعده لاجرح از آیه شریفه و این که از لحاظ اثباتی همه احکام را

قاعده لاجرح، ص: ۷۸

شامل می‌شود، باید گفت جمله «يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ...» عنوان تعلیلی دارد و به صورت علت کلی یک حکم جزئی بیان شده است؛ و در نتیجه، اختصاصی به بحث صوم ندارد و کلیه احکام را شامل می‌شود. علاوه آن که، بر خلاف آیه ششم سوره مائده- «يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ... مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ...»- در روایات اهل بیت علیهم السلام به این آیه شریفه- «... وَمَنْ كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ...»- در موارد متعددی استدلال شده است. از آن جمله حدیث صحیح و مفصّلی است که فضل بن شاذان از امام هشتم حضرت علی بن موسی الرضا علیه السلام نقل می‌کند؛ روایت چنین است:

محمّد بن علی بن الحسین فی (العلل) وفی (عیون الأخبار) بالأسانید الآتیة عن الفضل بن شاذان، عن الرضا علیه السلام، قال: «إنّما جعلت الصلوات فی هذه الأوقات ولم تقدّم ولم تؤخّر، لأنّ الأوقات المشهورة المعلومة التي تعمّ أهل الأرض فيعرفها الجاهل والعالم أربعة ...»

ولیس یقدر الخلق کلّهم علی قیام اللیل ولا یشعرون به ولا یتنبهون لوقته لو کان واجباً ولا یمكنهم ذلك، فخفف الله عنهم ولم یكلّفهم ولم یجعلها فی أشدّ الأوقات علیهم، ولكن جعلها فی أخفّ الأوقات علیهم، كما قال الله عزّ و جلّ: «يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ» [۱۲۹].

حضرت امام رضا علیه السلام می‌فرماید: علت آن که خداوند متعال نماز را در اوّل هر زمانی (اوّل شفق، اوّل فجر، اوّل ظهر و ...) قرار داد، این است که اوّلین کاری را که انسان در اوّل این زمان‌ها انجام می‌دهد، ذکر و عبادت او باشد ...

قاعده لاجرج، ص: ۷۹

امام علیه السلام در ادامه، در مورد عدم وجوب نماز شب می‌فرماید: عَلَتْ آن که خداوند نماز شب را برای مردم واجب نکرده، آن است که آنان نمی‌توانند وقت نماز شب را بفهمند که چه زمانی است و این کار برای آنان مشکل است؛ به همین جهت، این تکلیف را واجب ننموده است. خداوند از میان شبانه روز آسان‌ترین اوقات را برای نماز قرار داده است؛ همان‌گونه که در قرآن کریم بیان می‌کند: «برای بندگانش آسانی خواسته است نه سختی و مشقت».

همان‌طور که ملاحظه می‌شود، امام رضا علیه السلام از آیه شریفه «يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ» به عنوان علت عدم جعل وجوب برای نماز شب استفاده می‌کند با آن که موضوع آیه شریفه در قرآن کریم مربوط به روزه است؛ بنابراین، معلوم می‌شود که آیه شریفه اختصاصی به بحث صوم ندارد و در مقام تعلیل است و کلیت دارد.

فقه‌های بزرگوار نیز در موارد متعددی به این آیه شریفه استدلال کرده‌اند. همانند:

شیخ مفید رحمه الله در «المقنعه» [۱۳۰]، مرحوم سید مرتضی در «رسائل» [۱۳۱]، سید ابن زهره قدس سره در «غنیة التزوع» [۱۳۲]، مرحوم علامه حلی در همه کتابهایش [۱۳۳]، شهید اول قدس سره در «ذکری» [۱۳۴]، ابن فهد حلی رحمه الله در «المهذب البارع» [۱۳۵]، مرحوم شهید ثانی در «مسالك الأفهام» [۱۳۶]، مرحوم اردبیلی در «مجمع الفائدة و البرهان» [۱۳۷] و فاضل هندی رحمه الله در «كشف اللثام» [۱۳۸].

قاعده لاجرج، ص: ۸۰

نکات آیه شریفه

از این آیه شریفه و روایتی که از حضرت رضا علیه السلام در ذیل آن بیان شد، چند نکته استفاده می‌شود:

نکته اول: مراد از «عُسر و یسر» در این آیه شریفه عُسر و یسر شخصی نمی‌باشد؛ بلکه مراد عُسر و یسر عرفی است. در مورد نماز شب، برای نوع مردم، قیام در شب مشکل بوده و یا بدست آوردن هنگام و وقت نماز شب سخت است.

نکته دوم: نکته دیگری که از این آیه شریفه استفاده می‌شود، آن است که لاجرج فقط جنبه نفی ندارد، بلکه جنبه اثباتی نیز دارد. اگر استدلال به این آیه شریفه فقط مربوط به قسمت «لَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ» بود، همانند آیه شریفه «مَّا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ» [۱۳۹] دارای لسان نفی می‌شد. به همین سبب، بیان اکثر افرادی که قائلند لاجرج فقط توانایی رفع و نفی حکم حرجی دارد، این است که لسان دلیل لاجرج، لسان نفی است و ذهنشان بیشتر معطوف به این آیه شریفه است؛ لکن در مورد آیه تیمم - «مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ...» [۱۴۰] - این احتمال ذکر شد که قاعده لاجرج صلاحیت اثبات حکم نیز دارد. (یعنی: شارع به ملاک لاجرج، کیفیت آسانی را نیز مورد توجه قرار داده است).

اما در آیه شریفه «يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ» دو قسمت وجود دارد: یکی «يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ» است و دیگری «وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ». حال، ممکن است کسی ادعا کند که در قواعد شریعت، دو قاعده داریم؛ یکی قاعده لاجرج و دیگری قاعده یسر؛ به عبارت دیگر، یک قاعده بیان می‌کند که اگر حکمی در شریعت به حد حرج رسید، برداشته می‌شود؛ و قاعده دیگر - (قاعده یسر) - می‌گوید احکام بر ملاک یسر جعل می‌شود و اگر در موردی، دو نوع عمل وجود داشت که یکی آسان و

قاعده لاجرج، ص: ۸۱

دیگری مشکل بود، با استناد به قاعده یسر، فقیه می‌تواند حکم آسان را به عنوان حکم شرعی بیان کند.

منتهی با تتبع در کلمات و کتاب‌ها معلوم می‌گردد که دو قاعده به نام‌های «قاعده لاجرج» و «قاعده یسر» وجود ندارد و آن چه

موجود است، قاعده لاجرح می‌باشد؛ بزرگانی هم که برای قاعده لاجرح به این آیه استدلال کرده‌اند، به قسمت دوم آیه شریفه استدلال ننموده، بلکه به مجموع آن تمسک می‌کنند.

البته، آن چه مسلم می‌باشد، این است که اگر حکمی به حد و مرز حرج رسید، برداشته می‌شود، اما نسبت به حکمی که به جای آن قرار داده می‌شود، باید از دلیل دیگر استفاده کرد و چنین نیست که اگر در موردی چند احتمال وجود داشت و احکام از نظر سختی و آسانی در درجات متفاوتی بودند، فقیه با استفاده از «يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ» نمی‌تواند آن حکمی را که از همه آسان‌تر است، انتخاب نماید. بنابراین، به نظر ما مقتضای ادله این است که لاجرح فقط جنبه نفی ندارد، بلکه به وسیله آن علاوه بر نفی، حکم آسان نیز ثابت می‌شود؛ اما این که آن حکم آسان به چه صورتی ثابت می‌شود، نمی‌توان آن را به نحو ضابطه کلی ارائه داد.

۴) آیه ۲۸۶ سوره بقره

اشاره

آخرین آیه‌ای که به آن برای لاجرح استدلال شده، آیه ۲۸۶ سوره بقره است؛ خداوند متعال در این آیه شریفه می‌فرماید: «لَمَّا كَلَّفَ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا ... رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إِيْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ وَعَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِنَا رَبَّنَا وَلَا تُحْمِلْنَا مَا لَأَطَاقَهُ لَنَا بِهِ ي وَاغْفُ عَنَّا»؛

خداوند هیچ کس را جز به قدر توانایی‌اش تکلیف نمی‌کند ... پروردگارا، هیچ بار گرانی (تکلیف شاق و سنگین) را بر ما قرار مده؛ هم‌چنان که بر کسانی که پیش از ما بودند، تحمیل فرمودی؛ و از ما در گذر ...
واژه «اصر» به فشار، سنگینی، گناه و حبس همراه با فشار معنا شده است و مراد از قاعده لاجرح، ص: ۸۲

آن، احکام سنگین و مشقت‌بار است. [۱۴۱] در این آیه شریفه ۳ قسمت بیان شده است که عبارتند از: «لَمَّا كَلَّفَ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا»، «رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إِيْرًا» و «رَبَّنَا وَلَا تُحْمِلْنَا مَا لَأَطَاقَهُ لَنَا بِهِ ي».

برخی از بزرگان مانند مرحوم نراقی [۱۴۲] و مرحوم بجنوردی [۱۴۳] که از مرحوم نراقی تبعیت کرده است، برای لاجرح به هر سه قسمت آیه شریفه استدلال کرده‌اند؛ و در مقابل، برخی دیگر از بزرگان [۱۴۴] فقط قسمت دوم آیه شریفه را به عنوان دلیل قاعده لاجرح قرار داده‌اند.

خداوند متعال در ابتدای آیه شریفه می‌فرماید: «لَمَّا كَلَّفَ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا» بدین معنا که خداوند هیچ کس را جز به اندازه توانایی‌اش تکلیف نمی‌کند. مشهور علما «وسع» را به «طاقت و توانایی» معنا می‌کنند؛ در علم اصول نیز هنگامی که از شرائط تکلیف بحث می‌شود، یکی از شروط تکلیف را «قدرت بر انجام تکلیف» ذکر می‌کنند و متعرض این آیه شریفه می‌شوند؛ بدین صورت همان‌طور که عقل قطعی حکم می‌کند تکلیف به مالایطاق قبیح و ممتنع است، خود شارع نیز می‌فرماید: «لَمَّا كَلَّفَ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا».

در این صورت، با توجه به معنای ذکر شده از قسمت اول آیه شریفه، این قسمت از محل بحث خارج می‌شود و ارتباطی به لاجرح پیدا نمی‌کند؛ چه آن که در لاجرح بر آنیم تا اثبات کنیم انجام فعل مقذور (و نه غیرمقذور) اگر بر مکلف حرجی باشد، توسط شارع برداشته شده است و لازم نیست مکلف آن عمل را انجام دهد.

به همین سبب، مرحوم میرفتاح رحمه الله در کتاب خود به مرحوم نراقی رحمه الله اشکال می‌کند و می‌فرماید: کلام مرحوم نراقی در «عوائد الأیام» - که آیه شریفه را در ادله لاجرح

قاعده لاجرج، ص: ۸۳

قرار داده - خروج از محل کلام است. [۱۴۵] مرحوم طبرسی رحمه الله نیز در «الإحتجاج» [۱۴۶] روایت مفصّلی را نقل می‌کند که خداوند متعال در ذیل این آیه شریفه فرموده است: «وذلك حکمی فی جمیع الأمم: أن لا أكلف خلقاً فوق طاقتهم» [۱۴۷]؛ بر مردم بیشتر از توانشان تکلیف نمی‌کنم. و یا در صحیح هاشم آمده است که: «... هشام بن سالم، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: الله أكرم من أن يكلف الناس ما لا يطيقون...» [۱۴۸]؛ خداوند بزرگوارتر از آن است که مردم را بیشتر از توانشان تکلیف کند.

البته مرحوم طبرسی رحمه الله در «مجمع البیان» در مورد معنای آیه شریفه می‌نویسد:

«وقيل: إن معنى قوله «إِلَّا وَسِيْعَهَا» إِيْلَاسِرْهَا دُونَ عَسْرَهَا» [۱۴۹]؛ نقل شده است که منظور از «وُسْع» در این آیه شریفه «یُسْر» می‌باشد. لکن این قول مردود است؛ چرا که اکثر لغویین «وسع» را به «طاقت، قدرت و توانایی» معنا کرده‌اند و نه «سهل و آسان»؛ بنابراین، به نظر می‌رسد در بحث ما، نمی‌توان به این قسمت از آیه شریفه برای لاجرج استدلال نمود.

امّا قسمت دوم آیه شریفه که بیان می‌دارد: «رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إِيْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ وَعَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِنَا». در مقام دعا است و بر حسب آن چه در شأن نزول این آیه شریفه وارد شده، پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله و سلم در شب معراج تقاضا و دعا می‌کردند، خداوند متعال نیز درخواست‌های آن حضرت را اجابت می‌فرمود.

در روایتی که در ذیل آیه شریفه آمده است، پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم می‌فرمایند:

«لَمَّا انْتَهَيْتَ إِلَى مَحَلِّ سِدْرَةِ الْمُنْتَهَى ... فَقُلْتَ: «رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا»، وَقَالَ اللَّهُ: لَا أُوْأَخِذُكَ. فَقُلْتَ: «رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ

قاعده لاجرج، ص: ۸۴

عَلَيْنَا إِيْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ وَعَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِنَا»، فَقَالَ اللَّهُ: لَا أَحْمِلُكَ.

فَقُلْتَ: «رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْنَا مَا لَطَاقَةٌ لَنَا بِهِ يَ وَاعْفُ عَنَّا وَاعْفِرْ لَنَا وَارْحَمْنَا أَنْتَ مَوْلَى نَا فَانصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ»، فَقَالَ اللَّهُ تَعَالَى: قَدْ أَعْطَيْتَكَ ذَلِكَ لَكَ وَلَمْ تُتَكِّمْ» [۱۵۰].

«إِصر» در این آیه شریفه توسعه دارد و فقط شامل آصار امت‌های گذشته نمی‌شود، بلکه اعم از آن است و هر حکم شاقی را شامل می‌شود. بنابراین، این قسمت از آیه شریفه کاملاً مفید برای مدّعی بحث لاجرج است و بیان می‌کند در دین اسلام حکم شاق و سخت وجود ندارد؛ از این رو، اگر در موردی حکمی شاق وجود داشت، برحسب این آیه شریفه نباید به عنوان دین باشد.

نظر مرحوم طبرسی

مرحوم طبرسی احتمالات گوناگونی را در مورد معنای این قسمت از آیه شریفه که می‌فرماید: «رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إِيْرًا ... رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْنَا مَا لَطَاقَةٌ لَنَا بِهِ» آورده است، برخی از آنها عبارتند از:

(۱) معنای «رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إِيْرًا» عبارت است از: «لا تحمل علينا عملاً نَعْجَزُ عَنْ الْقِيَامِ بِهِ» [۱۵۱]؛ یعنی: خداوند اعمالی را که عاجز از انجام آن هستیم، بر ما قرار مده. در این صورت، همانند «لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِيْرًا وَسِيْعَهَا» می‌شود که بحث قدرت و عدم قدرت پیش می‌آید.

(۲) احتمالاتی که در مورد معنای «رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْنَا مَا لَطَاقَةٌ لَنَا بِهِ» وجود دارد، عبارتند از:

(الف) این که «لا تحمل علينا ما يثقل علينا تحمّله من أنواع التكليف

قاعده لاجرج، ص: ۸۵

والإمتحان...» [۱۵۲] آن چه را که تحملش برای ما سنگین و سخت است، بر ما قرار نده. در این صورت، معنای این قسمت با «وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إِيْرًا» یکی می‌شود و این قسمت تکرار قبل خواهد بود.

ب) «لَاتَحْمَلُنَا» را به کیفر اخروی معنا کنیم؛ یعنی: «ولا تحمّلنا ما لاطاقه لنا به من العذاب عاجلاً و آجلاً» [۱۵۳]. در این صورت، «رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إِيضاً» به سختی‌های دنیایی مربوط می‌شود که از خداوند می‌خواهیم در دنیا تکلیف‌های سخت و مشکل بر ما ندهد؛ و با جمله «وَلَا تُحْمَلُنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ» از خداوند می‌خواهیم ما را مستحقّ عذاب اخروی که طاقتی بر آن نداریم، نکند. به نظر می‌رسد، از میان دو احتمال فوق، احتمال دوم صحیح است که بگوییم «لَاتَحْمَلُنَا» مربوط به عذاب اخروی است و قسمت وسط آیه شریفه- «وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إِيضاً»- که گرفتاری‌های دنیوی را بیان می‌کند، از ادله بسیار خوب قاعده لاجر است.

دلیل دوم: سنت (روایات)

اشاره

اکثر روایاتی که به آنها برای قاعده لاجر استدلال شده است، در ضمن بحث از آیات شریفه مورد بررسی قرار دادیم؛ دو روایت دیگر وجود دارد که آنها را نیز در اینجا مورد بررسی قرار می‌دهیم.

۱) و یاسناده عن محمد بن علی - یعنی: ابن محبوب - عن أحمد بن محمد، عن أحمد بن محمد بن أبي نصر قال: سألته عن الرجل يأتي السوق فيشتري جبه فرا، لا يدري أذكيه هي أم غير ذكيه، أیصلی فیها؟ فقال: «نعم، ليس عليكم المسأله، إن أباجعفر عليه السلام كان يقول: إن الخوارج ضيقوا على أنفسهم بجهالتهم، إن الدین أوسع من ذلك» [۱۵۴].

قاعده لاجر، ص: ۸۶

سند روایت: در بحث رجال بیان کرده‌ایم «احمد بن محمد بن ابی نصر البزنطی» که از ثقات و جلیل‌القدر است، دو کتاب به نام‌های «الجامع» و «کتاب النوادر» دارد [۱۵۵]؛ سند شیخ طوسی رحمه الله به او نسبت به روایاتی که از کتاب «الجامع» نقل می‌کند، صحیح است ولی نسبت به روایاتی که از «کتاب النوادر» نقل می‌کند، موثق است؛ بنابراین، در هر دو صورت، روایات او معتبر است. نکته دیگر این که روایت مرفوعه بوده- و نسبت داده شده است- و نام امامی که از او پرسش شده در روایت نیامده است؛ لکن از آنجا که «احمد بن محمد بن ابی نصر» جزء کسانی است که لاینقل إلّا عن الإمام علیه السلام- از کسی غیر از امام علیه السلام روایت نمی‌کند- بنابراین، مرفوعه بودن ضرری به روایت نمی‌رساند و روایت، صحیح خواهد بود.

دلالت روایت: در این روایت، احمد بن محمد بن ابی نصر بزنطی در مورد مردی که یک قطعه پوستی از بازار خریده و نمی‌داند که از حیوان تذکیه شده است یا غیر تذکیه شده، سؤال می‌کند آیا می‌تواند در آن نماز بخواند یا نه؟ امام علیه السلام در پاسخ می‌فرماید: در آن می‌تواند نماز بخواند و بر شما واجب نیست که از تذکیه حیوان سؤال کنید. آن حضرت در ادامه می‌فرماید: امام باقر علیه السلام فرموده است که خوارج به سبب جهالتی که در مورد دین داشتند، بر خودشان خیلی تنگ می‌گرفتند، در حالی که دین خیلی وسیع‌تر از آن دیدگاه‌های تنگ و تاریک خوارج است.

در مباحث گذشته بیان شد که قاعده لاجر می‌تواند دلیل برای اصاله الطهاره و قاعده میسور باشد، بر اساس این روایت نیز می‌توان گفت قاعده لاجر دلیل بر سوق مسلمین است؛ یعنی: علت آن که سوق مسلمین اعتبار دارد، این است که در غیر این صورت، حرج پیش می‌آید.

از عبارت «إن الدین أوسع من ذلك» نیز می‌توان این ادعا را اثبات نمود که قاعده لاجر فقط مخصوص نفی حکم حرجی نیست و برای اثبات حکم نیز قابل استناد است؛

قاعده لاجر، ص: ۸۷

هم‌چنان که امام علیه السلام برای جواز استعمال پوست در هنگام نماز به لاجر استدلال می‌کنند.

هم‌چنین از این عبارت استفاده می‌شود که حکم حلیت خرید از سوق مسلمین اختصاصی به مورد پوست ندارد و دین اسلام در تمامی جنبه‌هایش توسعه دارد و در آن حکم حرجی و تضییقی که از جهالت ناشی می‌شود، وجود ندارد.

۲) محمّد بن علی بن الحسین، قال: «سئل علی علیه السلام التوضأ من فضل وضوء جماعة المسلمين أحب إليك أو يتوضأ من ركو أبيض مخمر؟»

قال: لا، بل من فضل وضوء جماعة المسلمين، فإن أحب دينكم إلى الله الحنيفية السمحة السهلة» [۱۵۶].

سند روایت: این روایت از مراسلات مرحوم شیخ صدوق رحمه الله می‌باشد، لکن قابل اعتماد است؛ چه آن که مراسلات صدوق بر دو نوع است: نوع اول: روایاتی است که آنها را به صورت «روی» بیان می‌کند؛ و نوع دوم روایاتی است که آنها را به طور مسلم اسناد می‌دهد و می‌گوید: «قال». از نظر ما، این نوع از مراسلات صدوق رحمه الله - مراسلات نوع دوم - حجت می‌باشد؛ بنابراین، روایت فوق معتبر و صحیح است.

دلالت و معنای روایت: از حضرت امیرالمؤمنین علی علیه السلام سؤال شد وضو گرفتن با آب اضافه و باقیمانده از وضوی گروهی مسلمان، نزد شما محبوب‌تر است یا وضو از آب ظرف در بسته و دست نخورده؟ حضرت در پاسخ می‌فرماید: وضو گرفتن از باقیمانده آب وضوی جماعت مسلمین بهتر است؛ همانا محبوب‌ترین دین در نزد خداوند متعال، دینی است که آسان و سهل باشد. از پاسخی که حضرت می‌دهند و این که حکمشان را به آسانی شریعت استناد داده‌اند، دانسته می‌شود که احکام حرجی و مشقت‌بار از شریعت نمی‌باشد و در دین وجود ندارد. حتی اگر کسی دلالت این روایت بر قاعده لاجر را قبول نکند، حداقل

قاعده لاجر، ص: ۸۸

می‌توان گفت که مؤید دیگر اخباری که دلیل قاعده لاجر بودند، می‌باشد.

نکته تکمیلی بحث آیات و روایات

مطلبی را که در اینجا لازم است به عنوان تکمیل بحث استدلال به آیات و روایات دال بر قاعده لاجر بیان کنیم - هرچند در بحث معنای لغوی حرج نیز اشاره مختصری به آن داشتیم - این است که حرج مقصود در آیات شریفه و روایات، مطلق ضیق است و یا آن که مرتبه خاص و شدیدتری مقصود است؟

عناوینی که در روایات ذکر شده گوناگون است - «عسر»، «ضیق»، «لاجر» و «مالایطاق» - حال، باید دید بین «عسر» و «حرج» و یا دیگر واژه‌ها فرق است و یا آن که همه بر یک معنا دلالت دارند؟ آیا «وَلَا يُرِيدُ بِكُمْ الْعُسْرَ» و «مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ» بیان‌کننده یک معنا هستند؟

کلام محقق نراقی رحمه الله

مرحوم نراقی در کتاب «عوائد» [۱۵۷] آورده‌اند: بین مفهوم «عسر» و «ضیق» نسبت عموم و خصوص مطلق برقرار است؛ بدین صورت که «عسر» بر هر سختی و شدتی صدق می‌کند، اما «ضیق» فقط بر مواردی که در نهایت سختی و شدت قرار دارد، صدق می‌کند؛ به عبارت دیگر، «عسر» در مرتبه‌ای خفیف‌تر و ضعیف‌تر از «ضیق» قرار دارد.

ایشان در ادامه می‌فرماید: در نظر عرف نیز این نسبت برقرار است و بین واژه «عسر» و «حرج» تفاوت است.

بر همین اساس، می‌فرمایند: از نظر عقل، مراتب تکلیف چهار مرحله است: ۱- مرتبه تکلیف مالایطاق؛ ۲- مرتبه تکلیف حرجی (ضیق و سختی که به حد مالایطاق نمی‌رسد)؛ ۳- مرتبه تکلیف عسری و ۴- مرتبه تکلیف یسری.

در مرحله اول و آخر هیچ بحثی وجود ندارد که تکلیف به مالایطاق از نظر عقل و

قاعده لاجرج، ص: ۸۹

شرع منتفی است و تکلیف یسری نیز هیچ شک و شبهه‌ای در جواز تکلیف به آن و تحققش وجود ندارد؛ اما مرحله دوم و سوم - تکلیف عسری و تکلیف حرجی و ضیقی - محل بحث و کلام است. به عبارت دیگر، ادعای مرحوم نراقی این است که هر چند از نظر لغت، بین «عسر» و «حرج و ضیق» فرقی قائل نشویم، لکن در نظر عرف بین اینها فرق است و بنابراین، ادله وارده در لاجرج به هر دو مرتبه اشاره دارد و انتفای تکلیف در آنها را بیان می‌کند.

بررسی نظر محقق نراقی رحمه الله

هنگامی که به کتب فقهی مراجعه می‌کنیم، می‌بینیم برخی از فقهای متأخر، در مواردی که کلمه «حرج» ذکر می‌شود، قید «لا یتحمّله عادتاً» و یا «شدیداً» را به آن اضافه می‌کنند. به عنوان مثال، مرحوم سید در بحث مسوغات تیمم، در مسوغ سوم می‌فرماید: «الخوف من استعماله علی نفسه، أو عضو من أعضائه بتلف أو عیب أو حدوث مرض أو شدته أو طول مدته أو بطوء برئه أو صعوبه علاجه أو نحو ذلك مما يعسر تحمله عادة، بل لو خاف من الشين الذي يكون تحمله شاقاً تیمم، ...» [۱۵۸].

اگر کسی بترسد در صورت استفاده از آب برای وضو، نقصی برای او پیدا می‌شود، یا بیمار می‌شود، یا بیماری‌اش شدت پیدا می‌کند، یا طولانی می‌شود، یا زمان درمانش به طول می‌انجامد، یا علاجش مشکل می‌شود و مانند این موارد از چیزهایی که تحمّل آن به صورت عادی ممکن نیست؛ بلکه اگر بخواهد از آب استفاده کند، مردم او را مذمت می‌کنند به صورتی که تحمّلش سخت است؛ در تمامی این موارد، می‌تواند تیمم کند.

مرحوم آقای بروجردی و آقای خوانساری رحمهما الله در مورد «شاقاً» در حاشیه عروه

قاعده لاجرج، ص: ۹۰

الوثنی می‌فرماید: «إذا كانت بحيث لا تتحمل عادة؛ منظور از شاق، عمل سختی است که در حالت عادی، تحمّل آن امکان ندارد و از طاق شخص خارج است.»؛ مرحوم آقای حکیم نیز بیان می‌دارند: «مشقّه لا یقدم علیها العقلاء؛ یعنی: سختی آن به اندازه‌ای است که عقلا برای انجام آن اقدامی نمی‌کنند.»

و یا در مسوغ چهارم، مرحوم سید بیان می‌دارد:

«الحرج فی تحصیل الماء أو فی استعماله وإن لم یکن ضرر أو خوفه» [۱۵۹].

مرحوم آقای بروجردی در حاشیه، در مورد «فی استعماله» این قید را اضافه می‌کنند که: «إن كان مما لا يتحمل عادة؛ یعنی: اگر حرج پیدا کردن آب و یا استعمال آن به حدی برسد که در حالت عادی تحمّلش ممکن نیست، تیمم جایز می‌شود.

بنابراین، فقها در مورد «حرج»، در برخی موارد، قید «لا یتحمّل عادة» را ذکر می‌کنند؛ حال، سؤال این است که با قطع نظر از لغت و عرف، آیا می‌توانیم این قید را از آیات شریفه و روایات وارده استفاده کنیم؟ و بگوییم در آیه شریفه «مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ» [۱۶۰] منظور از حرج، حرجی است که لا یتحمّل عادة؟

در پاسخ باید گفت: در روایاتی که در ذیل این آیه شریفه بیان کردیم، هیچ کدام قید «لا یتحمّل عادة» وجود نداشت، و بلکه در بعضی از روایات، امام علیه السلام موارد عادی را نیز مشمول حکم قاعده قرار داده بودند. از این رو، چنین قیدی از ادله استفاده نمی‌شود؛ بلکه همان‌طور که ذکر شد، بر اساس «يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ» [۱۶۱] شارع نمی‌خواهد در اینجا حدّ وسطی هم وجود داشته باشد و آنچه اراده او بدان تعلق پیدا کرده، یسر و آسانی است. علاوه بر این، وجود این قید بر خلاف امتنان است؛ زیرا، هم‌چنان که ذکر شد، «مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ» عنوان امتنانی دارد و اگر قید «لا یتحمّل عادة» به حرج

قاعده لاجر، ص: ۹۱

اضافه شود، این تکلیف به تکالیف مرتبه اول - تکلیف به ما لایطاق - ملحق می‌شود که از نظر عقل قبیح و ممتنع است.

وجوهی که برای قید «لا یتحمّل عادة» ذکر می‌شود، عبارتند از:

وجه اولی که در مورد منشأ قید «لا یتحمّل عادة» گفته می‌شود، این است که معتقدین به این قید، آن را به عنوان قرینه عقلیه و مقامیه مطرح می‌کنند؛ بدین صورت که گفته‌اند: از نظر عقل، در هر تکلیفی مشقّت و سختی وجود دارد و این که شارع بیان می‌کند تکلیف حرجی جعل نکرده، منظور این است که حرجی زائد بر اصل مشقّت و سختی‌ایی که خود تکلیف آن را اقتضا دارد، جعل نکرده است و از این تعبیر می‌کنیم به حرجی که لایتحمل عادة [۱۶۲] اشکال این وجه آن است که فقط مرتبه‌ای از حرج زائد بر اصل تکلیف را اثبات می‌کند؛ یعنی: نمی‌خواهیم بگوئیم که در شریعت، «مطلق الضیق» هر چند مرتبه بسیار ضعیف آن، موجب رفع تکالیف است؛ چرا که در این صورت، تمام تکالیف مرفوع می‌شود و حال آن که چنین چیزی قابل التزام نیست. بنابراین، این دلیل نیز نمی‌تواند مثبت قید «لا یتحمّل عادة» باشد. و از این جهت که برای این قید دلیلی وجود ندارد و بلکه روایات نیز خلاف آن را می‌رساند، ملاحظه می‌کنیم که یک فقیه در فرعی از فروع فقهی این قید را ذکر می‌کند و در مورد دیگر آن را حذف می‌کند؛ و اگر وجود این قید مسلم بود، می‌بایست آن را در تمامی فقه ذکر نماید.

حال، اگر شک کنیم و ندانیم حرج مرفوع، آیا حرجی است که لایتحمل عادة، یا حرج شدید و یا مطلق حرج؟ مفهوم حرج مجمل می‌شود و دوران بین مفهوم موسّع (مطلق الحرج) و مفهوم مضیق (حرج شدید و حرجی که لایتحمل عادة) پیش می‌آید؛ و همان‌گونه که در مباحث اولیه عنوان کردیم، حکم به جهت اطلاق این مفهوم تابع مفهوم موسّع است. بنابراین، در موردی که حرج بر آن صدق کند، به وسیله قاعده لاجر حکم برداشته می‌شود.

قاعده لاجر، ص: ۹۲

وجه دومی که در مورد اثبات این قید وجود دارد، مسأله قدر متیقّن است. به این بیان که «مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ» و به طور کلی قاعده لاجر حاکم بر ادله اولیه مانند «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ، كَتَبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامَ ...» است و آنها را تخصیص می‌زند؛ و در نتیجه، شارع مقدّس تکالیف حرجیه را از دایره احکام و تکالیف خارج می‌کند. لکن مخصّص در اینجا مجمل است و نمی‌دانیم حرج شدید منظور است یا مطلق الحرج؟ در اجمال مفهوم و دوران بین اقل و اکثر، قاعده این است که بر قدر متیقّن که اقل است، اکتفا می‌شود. بنابراین، فقط حرج شدیدی که لایتحمل عادة، از ادله اولیه خارج می‌شود و مابقی تکالیف حرجیه تحت عموم ادله اولیه باقی می‌مانند.

وجه سوم: استاد عظیم الشان، والد محقق و مدقق [۱۶۳] از راه مطلق و مقید وارد شده و می‌فرمایند: در اینجا قاعده حمل مطلق بر مقید جریان دارد. به این بیان که منظور از «عسر» در آیه شریفه «وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ» [۱۶۴] مطلق حرج و سختی است؛ ولی در آیه دیگر که می‌فرماید: «مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ» [۱۶۵]، حرج، معنای مقیدی دارد که همان حرج شدید است؛ بنابراین، در اینجا مطلق را بر مقید حمل نموده و می‌گوئیم مراد از حرج، مطلق الضیق نمی‌باشد بلکه منظور ضیق شدید است.

سه اشکال بر بیان فوق

اشکال اول این بیان آن است که مشکل ما در استعمال لفظ حرج می‌باشد که یک لفظ واحدی است؛ بدین صورت که اگر در مواردی حرج در «مطلق الضیق» و در موارد دیگر در «ضیق شدید» استعمال شد، نمی‌توان مطلق را حمل بر مقید نمود؛ چرا که مسأله حمل مطلق بر مقید در لفظ واحد جاری نمی‌شود.

اشکال دوم آن که حمل مطلق بر مقید در این دو دلیل، متفرّع بر تمام بودن فرمایش مرحوم نراقی - «عسر» اعم مطلق از «حرج» است - می‌باشد؛ در حالی که توضیح داده شد

قاعده لاجر، ص: ۹۳

در لغت بین «عسر» و «حرج» فرقی نیست و هر دو را به معنای «ضیق» گرفته‌اند، آنهم «مطلق الضیق».

اشکال سوم: بر فرض که فرمایش مرحوم نراقی صحیح باشد و منظور ایشان عرف عام باشد که در آن بین «عسر» و «حرج» فرق است، باز مجالی برای حمل مطلق بر مقید وجود ندارد؛ چه آن که مطلق و مقید، دو دلیلی هستند که بین آنها تعارض و تنافی بدوی- تعارض غیرمستقر- وجود دارد؛ حال آن که در بحث ما حتی تعارض بدوی وجود ندارد؛ و عرف، بین این دو دلیل به هیچ وجه تعارض نمی‌بیند. بنابراین، مسأله حمل مطلق بر مقید نیز قابل مناقشه بوده و صحیح نمی‌باشد؛ و در نتیجه، مجالی برای اثبات قید «لا یتحمل عادة» باقی نمی‌ماند.

مؤید این مطلب تصریح امام خمینی قدس سره است که فرموده‌اند:

از کلمات بسیاری از اهل لغت استفاده می‌کنیم که «حرج» به معنای «ضیق» است بدون آن که چنین قیدی را بیان کرده باشند؛ بنابراین، قید «لا یتحمل عادة» هیچ وجهی ندارد. [۱۶۶] ایشان در موردی که استفاده آب در وضو موجب خشکی پوست شود، هر چند که منجر به ترکیدگی آن نگردد، قاعده لاجر را جاری می‌دانند. [۱۶۷]

دلیل سوم: اجماع

اشاره

دلیل سومی که برای قاعده لاجر به آن استدلال شده است، اجماع می‌باشد؛ در این دلیل بیان شده که اجماع مسلمین بر نفی حکم حرجی در شریعت اسلام است. [۱۶۸]

قاعده لاجر، ص: ۹۴

بر این دلیل سه اشکال وارد است:

اشکال اول: این که اجماع فقط در صورتی حجت است که کاشف از رأی معصوم علیه السلام باشد؛ بنابراین، اگر مبنای اجماع فقها دلیل عقلی و یا نقلی باشد، و بر اساس آن حکم را استنباط کرده باشند، آن اجماع از حجیت برخوردار نیست و به اصطلاح چون «یقینی المدرک» و یا «محمتمل المدرک» است، اعتباری ندارد. بدین ترتیب، اگر در اثبات قاعده لاجر نیز به اجماع بر نفی حکم حرجی استدلال شود، اعتباری ندارد؛ زیرا، دلیل اجماع کنندگان در حقیقت همان آیات و روایاتی است که در مباحث گذشته مورد بررسی قرار گرفت. [۱۶۹] اشکال دوم: آن است که چون اکثر علمای متقدمین به این مسأله اشاره نکرده‌اند- هر چند در بعضی موارد به آیه شریفه «مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ» استدلال نموده‌اند- نمی‌توان گفت قاعده لاجر مورد قبول همه علماست؛ حتی کسانی چون مرحوم صاحب وسائل وجود چنین قاعده‌ای را منکرند [۱۷۰]؛ و یا مرحوم نراقی این قاعده را به عنوان یک اصل قبول دارد، نه به عنوان دلیل. [۱۷۱] بنابراین، ادعای استقرار چنین اجماعی مشکل و مورد تردید است.

اشکال سومی که بر این دلیل وارد است، منقول بودن آن می‌باشد؛ به عنوان مثال مرحوم علامه طباطبایی آن را از قول استاد خویش- مرحوم علامه بحر العلوم- بیان می‌کنند [۱۷۲]؛ و اجماع منقول نیز حجیتی ندارد.

دلیل چهارم: عقل

اشاره

دلیل چهارم در اثبات قاعده لاجرج، بحث از مبنای عقلی قاعده است؛ چهار بیان و قاعده لاجرج، ص: ۹۵
تقریر مختلف برای این دلیل ذکر شده است که آنها را مورد بررسی قرار می‌دهیم.

بیان اول: تکلیف حرجی از مصادیق تکلیف به مالایطاق است.

اشاره

در این بیان گفته شده است: تکلیف حرجی نیز از مصادیق تکلیف به مالایطاق است و عقل به صورت مستقل حکم به امتناع چنین تکلیفی می‌کند. مرحوم نراقی بیان می‌کند:
«من الأدلّة علیه: دلیل العقل، وهو: قبح تحمیل ما فیہ هذه الأمور؛ ولکنّه مختصّ ببعض أفرادها، وهو ما كان متضمناً لتحمیل ما هو خارج عن الوسع والطاقة، أعنی: كان تکلیفاً بما لا یطاق، ولا یمكنه الإتیان به» [۱۷۳]؛
دلیل عقلی بر قاعده لاجرج، این است که تحمیل اموری که در آنها عسر و حرج و مشقت وجود دارد، قبیح است؛ لکن این قبح در بعضی از افراد حرج که خارج از وسع و طاقت باشند، وجود دارد در این صورت، تکلیف به مالایطاق است که امکان انجامش نیست و عقلاً قبیح است.

اشکالات بیان اول

اول این بیان آن است که قائلین به قاعده لاجرج، در مورد عمل حرجی می‌گویند:
امکان ذاتی چنین عملی در عالم خارج وجود دارد ولی به سختی و مشقت؛ حال، اگر قاعده لاجرج از مصادیق تکلیف به مالایطاق باشد، معنایش این است که امکان ذاتی عمل وجود ندارد. به عبارت دیگر، منظور از عسر و حرج در این قاعده، عسر و حرجی است که در محدوده طاقت بشر است، اما تحمّل آن سخت بوده و موجب قرار گرفتن مکلف در تنگنا و سختی می‌شود؛ نه آن که از طاقت بشر بیرون باشد و باعث اختلال نظام زندگی شود.

قاعده لاجرج، ص: ۹۶

دوم: همان‌طور که گفته شد، قاعده لاجرج عنوان امتنان دارد و منتی از خداوند بر بندگان است؛ حال، اگر تکلیف حرجی خارج از طاقت انسان باشد، امتنان در آن معنا ندارد؛ چه آن که امتنان در موردی است که وضع و جعلش ممکن باشد. مرحوم بجنوردی در این زمینه بیان می‌کند:

«... أنت خیر بأنّ تکلیف ما لا یطاق بمعنی عدم القدرة علی إمتثاله وإن كان قبیحاً عقلاً بل یكون ممتنعاً عقلاً، فالتکلیف بما لا یطاق بهذا المعنی لا یمكن، لا أنّه ممکن وقبیح. ومثل هذا المعنی لیس مفاد قاعده لاجرج؛ لأنّ ظاهر أدلّة نفی الحرج - آیه وروایه - أنّه تبارک و تعالی فی مقام الإمتنان علی هذه الأُمّیه، ولا امتنان فی رفع ما لا یمكن جعله ووضعه، أو یكون وضعه قبیحاً، مع أنّه حکیم لا یمكن أن یصدر منه فعل الشفهاء» [۱۷۴].

بیان دوم: امتناع عرفی

اشاره

طبق این بیان، منظور از قاعده لاجر، مرتبه‌ای پایین‌تر از تکلیف به ما لایطاق است؛ یعنی: حرج شدیدی که عادتاً تحمّل آن ممکن نیست و از نظر عرف چنین تکلیفی ممتنع است. همان‌گونه که در بحث از آیه شریفه «لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا» [۱۷۵] بیان کردیم خداوند متعال بر امت اسلام و حتی امت‌های گذشته اموری را که عرفاً خارج از تحمّل انسان می‌باشد، جعل نفرموده است.

اشکال بیان دوم

علاوه بر آن که وجود چنین معنایی نادر است، این بیان نیز با امتنان سازگاری ندارد؛ قاعده لاجر، ص: ۹۷

زیرا، آن چه را که عرف در صورت عادی تحمل نمی‌کند، امکان وقوعی ندارد و توالی فاسد زیادی دارد؛ و به نظر ما، همان‌طور که رفع تکلیف به ما لایطاق نمی‌تواند امتنانی باشد، هم‌چنین رفع تکلیف حرجی که لایتحمله‌العرف عادتاً، از موارد امتنان نیست.

بیان سوم: تکلیف حرجی موجب اختلال نظام است.

اشاره

بیان سوم از دلیل عقلی بر نفی تکلیف حرجی - هرچند قائل به قاعده لاجر نشویم - این است که تکلیف حرجی چون موجب اختلال نظام زندگی فرد و جامعه می‌شود، به حکم عقل چنین حکمی از انسان برداشته می‌شود؛ و امکان ندارد که خداوند متعال چیزی را که موجب اختلال نظام می‌شود و عقلاً قبیح است، متوجه مردم کند. [۱۷۶]

اشکال بیان سوم

در مقام ردّ این استدلال، سؤال می‌کنیم منظور از اختلال نظام چیست؟ آیا امت‌های گذشته که بخشی از تکالیفشان حرجی بوده، در حالی که قاعده لاجر در مورد آنان جریان نداشته است، اختلال نظام نداشتند؟ اگر اختلال نظام به حکم عقل قبیح است، فرقی بین امت اسلام و دیگر امت‌های گذشته نیست؛ و از همین جا کشف می‌کنیم تکلیف حرجی موجب اختلال نظام نیست که گفته شود به سبب آن، عقل تکلیف حرجی را ممتنع می‌داند.

بیان چهارم: قاعده لطف

اشاره

برخی [۱۷۷] در اثبات عقلی بودن قاعده لاجر، به قاعده لطف استناد کرده‌اند و با ذکر دو مقدمه نتیجه می‌گیرند که تکلیف حرجی بر خلاف مقتضای لطف و ممتنع است.

اولین مقدمه‌ای که ذکر می‌کنند، این است که اصحاب فقها اتفاق دارند که لطف بر

قاعده لاجر، ص: ۹۸

خداوند تبارک و تعالی نسبت به بندگانش واجب است. مقدمه دوم آن که لطف اقتضا دارد خداوند متعال راهی را طی نماید و به گونه‌ای با بندگان برخورد کند که موجب نزدیکی آنان به طاعت و بندگی، و دوری‌شان از گناه و معصیت شود؛ پس از این دو مقدمه، تردیدی نیست که تکلیف به آن چه موجب مشقت و تحمّل‌ناپذیر است، در واقع نزدیک کننده به معصیت و دور کننده از

طاعت است؛ زیرا، تکلیف به امر سخت سبب می‌شود که بندگان از انجام آن امتناع کرده و در نتیجه مرتکب معصیت شده، مستحق غضب خداوند گردند؛ بنابراین، تشریح چنین احکامی با لطف خداوند سازگار نیست. از این رو، همان‌گونه که تکلیف به ما لایطاق محال و بر خداوند ممتنع است، تکلیف حرجی نیز به خاطر مخالفت با لطف و رحمت خداوند، امتناع وقوعی دارد.

اشکالات بیان چهارم

(۱) اولین اشکال این است که ارتباط قاعده لطف با طاعت و معصیت چیست؟ چنین نیست که لفظ لطف مترادف با لفظ طاعت و معصیت باشد؛ و بنابراین، قاعده لطف در اینجا جریان ندارد.

جواب این اشکال آن است که بحث ما در لفظ نیست که چنین گفته شود، بلکه سخن در چگونگی عمل خداوند با بندگان است؛ چه لفظ لطف آورده شود و چه این لفظ نیاید.

(۲) برخی از متکلمین در عمومیت قاعده لطف خدشه نموده و بیان می‌دارند: چنین نیست که عقل لطف را در همه موارد لازم بداند و بگوید لطف بر خداوند متعال به صورت قاعده‌ای کلی واجب است.

در علم کلام و فلسفه در مقام پاسخ از این اشکال بیان شده است که چون دلیل عقلی، و ملاک عقل است، عقل می‌گوید لطف بر خداوند تبارک و تعالی واجب و ضروری است و قابلیت تخصیص ندارد؛ و بلکه عمومیت دارد.

(۳) اشکال سومی که بر این دلیل می‌گیرند، آن است که کدام لطف بر خداوند واجب

قاعده لاجرح، ص: ۹۹

می‌باشد؟ اصل این مطلب که لطف عقلاً بر خداوند واجب می‌باشد، مورد قبول است؛ اما ممکن است تکلیفی را که بندگان فکر می‌کنند لطف است، در واقع لطف نباشد؛ از این رو، امکان دارد تکلیفی حرجی بوده و به حسب واقع لطف باشد.

مرحوم صاحب «عناوین» [۱۷۸] بعد از ذکر اشکال فوق، پاسخی دارند که به نظر می‌رسد صحیح نیست. ایشان در مقام جواب می‌فرمایند: چنین حرفی مستلزم انسداد باب عقل است و در هیچ موردی نمی‌توان حکم عقلی داشت؛ چرا که ممکن است در واقع مطلب به صورت دیگری باشد؛ در ادامه نیز می‌فرمایند: مفروض ما این است که تکلیف حرجی در عالم خارج و ظرف امتثال موجب کثرت مخالفت می‌شود، و عقل نیز به همین ملاک می‌گوید تکلیف حرجی ممتنع الوقوع است.

به نظر می‌رسد که جواب ایشان، نمی‌تواند پاسخ از اشکال سوم باشد؛ زیرا، فرض این است که تکلیف حرجی موجب کثرت مخالفت است، اما به چه دلیل می‌فرمائید کثرت مخالفت با لطف منافات دارد؟، در حالی که اگر کثرت مخالفت بندگان بر خلاف لطف باشد، لازم است که تعداد مطیعین بیشتر از افراد عاصی باشد؛ اما در عالم خارج درصد گناهکاران بیشتر از مطیعین و افراد مؤمن است. بنابراین، به حسب واقع کثرت مخالفت منافاتی با لطف ندارد و ملاک لطف واقعی است؛ لطف واقعی نیز آن است که خداوند ارسال رسل و انزال کتب داشته باشد و اگر همه بندگان نیز با تکالیف الهی مخالفت کنند، منافاتی با لطف ندارد. از این جهت، اشکال سوم، اشکال واردی است.

(۴) اشکال چهارم، اشکالی است که در کلمات مرحوم نراقی بیان شده است. ایشان بیان می‌کنند: در بعضی موارد که تکلیف حرجی است و در آن مشقت و سختی وجود دارد، بر آن مشقت و سختی، سهولت و گشایشی مترتب است که از جهت ملاک بالاتر از سختی است؛ در این صورت، مقتضای لطف آن است که مولا- برای رسیدن مکلف به سهولت اعلا، تکلیف حرجی را متوجه او کند. همان‌گونه که اگر پدری- که کمال لطف و رأفت را نسبت به فرزندش دارد- فرزند خود را از خوردن غذایی مطلوب و لذیذ

قاعده لاجرج، ص: ۱۰۰

خاطر سلامتی اش منع کند، از نظر عقلا اشکالی ندارد؛ چه آن که بر این تکلیف حرجی - برای فرزند - صحت و تندرستی دائمی مترتب است. [۱۷۹] بنابراین، قاعده لطف به طور کُلّ مانع از تکلیف حرجی نمی‌شود و چه بسا در بعضی موارد، مقتضای لطف، تکلیف حرجی است.

مرحوم میرفتیاح در اشکال به کلام مرحوم نراقی می‌گوید: «هذا الکلام من ذلک العلام - تبعاً لبعض من سبقه - خروج عن محلّ البحث، و قیاس مع الفارق» [۱۸۰]؛ و چنین اشکال می‌کند که مرحوم نراقی بین امور قهریه و امور اختیاریه خلط کرده‌اند. در امور قهریه مطلب ایشان صحیح بوده و ممکن است یک فعل حرجی مقدمه‌ای برای سهولت اعلا و غرض بالاتر باشد؛ همانند آن که خداوند در بعضی اوقات انسان را به بلاهای شدیدی هم‌چون بیماری و شکسته شدن استخوان و ... مبتلا می‌کند، اما این ابتلا، یا کفاره گناهان است و یا موجب ارتقای درجه شخص در عالم آخرت می‌شود - که در مورد معصومین علیهم السلام از این نوع دوم است -.

اما در امور غیرقهریه (اختیاریه) - مثل آن که مولا عبدش را به امور شاقی که تحمل آن برای انسان بسیار دشوار است، فرمان دهد و از طرف دیگر او را تهدید کند که اگر این فعل انجام نشود، گرفتار عذاب می‌شود. - التزام به فرمایش مرحوم نراقی محلّ اشکال است. زیرا، مولای حکیم و عاقل می‌داند که انجام این عمل در عالم خارج امکان ندارد، چنین تکلیفی نمی‌کند و تنها کسانی که از هوای نفس خود فرمان می‌برند، همانند سلاطین و امرا، به خدام و افراد زیر دستشان چنین امر می‌کنند و از آنان کارهای طاقت‌فرسا می‌طلبند؛ اما خداوند سبحان بزرگتر از آن است که چنین فرمان دهد و بلکه به دنبال آن است که بندگانش را برای طاعت و بندگی تمرین دهد تا انگیزه‌ای برای مخالفت نداشته باشند. [۱۸۱]

قاعده لاجرج، ص: ۱۰۱

به نظر می‌رسد که اشکال صاحب «عناوین» رحمه الله بر مرحوم نراقی، اشکال واردی نیست؛ چه آن که مرحوم نراقی در صدد این نیست که بگوید شارع در تمام تکالیفش این روش را دارد که تکلیف حرجی مقدمه رسیدن به غرض بالاتر و سهولت اعلاست؛ بلکه بیان می‌کند: قاعده لطف اقتضا دارد شارع تکالیف حرجی نداشته باشد، لکن مواردی نیز وجود دارد که قاعده، خلاف آن را می‌طلبند؛ بدین صورت که تکلیف حرجی چون مقدمه غرض بالاتری واقع می‌شود، لذا جعل آن اشکالی ندارد و عقلا نیز آن را می‌پذیرند.

بنابراین، مرحوم نراقی به صورت موجه جزئی - و نه موجه کلیه - چنین معنایی را ادعا می‌کنند و صحیح نیز می‌باشد. بنابراین، اشکال چهارم بر دلیل لطف نیز اشکال واردی است.

۵) اشکال دیگری که مرحوم نراقی به عنوان ایراد به قاعده لطف گرفته‌اند، این است که منشأ کثرت مخالفت چیست؟ آیا علت آن مکلف است و یا امر شارع؟ روشن است که منشأ کثرت مخالفت، خود مکلف است که به جهت هواهای نفسانی با دستور شارع مخالفت می‌نماید؛ بنابراین، کثرت مخالفت ارتباطی به شارع و امر او ندارد؛ بلکه مربوط به خود مکلف است که منافاتی با لطف ندارد.

سپس در ادامه اشکال آمده است که اگر چنین چیزی - شارع نباید تکلیف حرجی جعل کند - ملاک باشد، در همه تکالیف جریان پیدا می‌کند و هر تکلیفی را که مکلف با آن مخالفت کند، نباید جعل شود؛ و در این صورت، بین قلت و کثرت مخالفین فرقی نخواهد بود. [۱۸۲] مرحوم میرفتیاح در مقام جواب برآمده، و می‌گوید: بین موردی که مکلف به علت نقص و ضعف خود و از روی هواهای نفسانی از تکلیف سرپیچی می‌کند با موردی که سختی امر و تکلیف، او را به این کار وادار می‌کند، تفاوت است؛ و این اشکال ناشی از عدم تأمل در طریقه عقلاست.

قاعده لاجرح، ص: ۱۰۲

توضیح مطلب آن که: اگر انگیزه و نقص مکلف منشأ مخالفتش باشد، اشکال فوق به قاعده لطف صحیح خواهد بود و فرقی بین قلت و کثرت نیست؛ اما اگر حکم و تکلیف شرع موجب انجام ندادن تکلیف، و در نتیجه، عصیان مکلف گردد، برخلاف لطف است و تکالیف حرجی از این دسته‌اند. ضمن آن که چنین عذری در میان عقلا پذیرفتنی است و عقلا چنین امری را که تکالیف شاق جعل می‌کند، مذمت می‌کنند. [۱۸۳] به نظر می‌رسد، پاسخ مرحوم میرفتاح قابل مناقشه است؛ برای روشن شدن مطلب، می‌توان اشکالی مهم‌تر از همه اشکالات پنج‌گانه گذشته بیان کرد تا پاسخ این قسمت از کلام صاحب «عناوین» رحمه الله نیز داده شود. آن اشکال این است که عدلیه و معتزله قائلند احکام تابع مصالح و مفاسد است؛ بنابراین، اگر در فعلی ملاک لزومی وجود داشته باشد و شارع آن را بیان نکند، بندگان نیز متوجه آن ملاک لزومی نمی‌شوند؛ زیرا، عقل مردم در حدی نیست که بتواند ملاکات لزومی احکام را کشف نماید. از این رو، اصولیین نیز می‌گویند: احکام شرعیه الطاف خداوند در احکام عقلیه می‌باشد و تأکید حکم عقل به وسیله شرع لطف است. [۱۸۴] بنابراین، عقل می‌گوید شارع به مقتضای لطفی که بر بندگان خویش دارد، در صورتی که در فعلی ملاک لزوم وجود دارد، باید آن را بیان کند؛ حتی اگر انجام آن با مشقت همراه باشد و کسی آن را انجام ندهد؛ و این کار با روش عقلا نیز مخالف نیست.

نتیجه آن که با اشکالاتی که مرحوم نراقی بیان داشتند و اشکال اخیر که به آن افزودیم، می‌توان گفت: قاعده لطف نمی‌تواند دلیل لاجرح باشد و از این راه نمی‌توان دلیل عقلی بر این بحث اقامه کرد.

شاهد و مؤیدی بر قاعده لطف و اشکال آن

مرحوم میرفتاح شاهد و مؤیدی را بر جریان قاعده لطف بیان می‌کند، مبنی بر آن که

قاعده لاجرح، ص: ۱۰۳

همه فقها و علما هنگامی که بحث قاعده لاجرح را مطرح می‌کنند، آن را به صورت یک قاعده کلی بیان نموده و به جواز تخصیص آن اشاره‌ای نمی‌کنند، و این کاشف از آن است که لاجرح دارای دلیل عقلی بوده و در این صورت است که قابلیت تخصیص ندارد. چه آن که احکام عقلیه تخصیص بردار نمی‌باشند؛ و اگر در میان متأخرین، بعضی قائل به جواز تخصیص قاعده لاجرح شده‌اند، از آن جهت است که برخی از اشکالات مطرح شده مانند مسأله جهاد و خمس را نتوانسته‌اند حل کنند، در حالی که این موارد تخصیصاً از بحث قاعده لاجرح خارج است. [۱۸۵] شاهد و مؤید مرحوم میرفتاح دارای دو اشکال است؛ اشکال اول: اتّفاقی را که ایشان در ابتدای دلیل خود ذکر می‌کند، صحیح نیست؛ چرا که عده‌ای از فقها قائل به جواز تخصیص می‌باشند و این موارد را تخصیصاً از قاعده لاجرح خارج می‌دانند.

اشکال دوم: این بیان که اگر دلیلی آبی از تخصیص باشد، حتماً دارای پشتوانه عقلی است، صحیح نیست. در بین آیات و روایات، موارد متعددی مشاهده می‌شود که فقها بیان می‌دارند، دلیل ابای از تخصیص دارد با آن که عقلی نیست. موارد متعددی را مرحوم شیخ در «مکاسب» بیان می‌دارد؛ از جمله، این مورد که به حدیث «علی الید ما أخذت حتی تؤذیه» برای فروع زیادی استدلال می‌شود؛ و تصریح می‌نمایند که این حدیث آبی از تخصیص است؛ در حالی که این حدیث دارای پشتوانه شرعی بوده و دلیل عقلی بر آن اقامه نشده است.

بنابراین، با وجود تمامی اشکالات مطرح شده، در مورد دلیل عقلی قاعده لاجرح، به این نتیجه می‌رسیم که هیچ دلیل عقلی قابل اعتماد بر این مسأله وجود ندارد؛ و تنها دلائل قابل اعتماد برای استدلال به قاعده لاجرح، آیات شریفه و روایات وارده در این مقام می‌باشد.

قاعده لاجرج، ص: ۱۰۴

صفحه سفید

قاعده لاجرج، ص: ۱۰۵

تنبیهات قاعده لاجرج

اشاره

قاعده لاجرج، ص: ۱۰۷

تنبيه اول: تخصیص قاعده لاجرج

اشاره

تنبيه اول تخصیص قاعده لاجرج

اولین تنبیهی که مطرح می‌شود این است که اولاً آیا عمومیت قاعده لاجرج همانند سایر عمومات است، و بنابراین، تخصیص آن به وسیله مخصّصات جائز است؟ ثانیاً: بر فرض تخصیص، آیا کثرت التخصیص - که موجب وهن است - پیش می‌آید یا خیر؟ آن چه سبب پیدایش این بحث گردیده، دو اشکال مهم در بحث قاعده لاجرج است، که عبارتند از: اشکال اول این است که چگونه حکم کنیم به عمومیت قاعده لاجرج و مدّعی شویم حتی یک مورد تکلیف حرجی وجود ندارد؛ و حال آن که در واقع و عمل می‌دانیم در بسیاری از تکالیف و دستورات وارده در شریعت، زحمت و مشقّت است؛ مانند، جهاد با جان و مال و فرار نکردن از میدان جنگ، پرداخت زکات و خمس، وضو گرفتن با آب سرد در زمستان، روزه گرفتن در روزهای طولانی و گرم تابستان، تسلیم نفس برای اجرای حدود الهی و امثال این موارد که در شریعت وارد شده است. حال، اگر بگوییم قاعده لاجرج عام است، باید همه این موارد را تخصیص بزنیم و در نتیجه، تخصیص اکثر لازم می‌آید که درست نیست. اشکال دوم بحث عدم تناسب در تکالیف شرعی است؛ از یک طرف، مطابق روایات وارده در بحث لاجرج، مانند: روایت مراره و روایت غُسل، شارع در موارد سیره بیان می‌کند که حکم، حرجی است و تکلیف در این موارد برداشته می‌شود؛ ولی قاعده لاجرج، ص: ۱۰۸

از سوی دیگر، مواردی وجود دارد که شدت و سختی آنها به مراتب بیشتر از موارد قبل است ولی شارع، رضایت به رفع تکلیف در آنها نمی‌دهد. حال، چگونه می‌توان بین این دو نوع تکلیف در شریعت سازگاری ایجاد کرد؟

جواب اشکالات

در پاسخ به اشکالات فوق، هفت پاسخ و بیان در کلمات بزرگان مطرح شده است که گرچه برخی از آنها به برخی دیگر برمی‌گردد و در واقع نکته واحدی را دلالت دارند، امّا به جهت اختلاف در تعابیر، ما آنها را به صورت جداگانه ذکر و بررسی می‌نمائیم.

۱- جواب سید بحر العلوم رحمه الله

اشاره

پاسخ ایشان بنابر نقل مرحوم علامه طباطبائی (سید مجاهد) در «مفاتیح الاصول» چنین است: «وَأَمَّا مَا وَرَدَ فِي هَذِهِ الشَّرِيعَةِ مِنَ التَّكْلِيفِ الشَّدِيدَةِ- كَالْحَجِّ وَالْجِهَادِ وَالزَّكَاةَ بِالنِّسْبَةِ إِلَى بَعْضِ النَّاسِ، وَالِدِيَّةَ عَلَى الْعَاقِلَةِ وَنَحْوَهَا- فَلَيْسَ شَيْءٌ مِنْهَا مِنَ الْحَرَجِ، فَإِنَّ الْعَادَةَ قَاضِيَةٌ بِوُقُوعِ مِثْلِهَا، وَالنَّاسُ يَرْتَكِبُونَ مِثْلَ ذَلِكَ مِنْ دُونَ تَكْلِيفٍ وَمِنْ دُونَ عَوْضٍ كَالْمُحَارِبِ لِلْحَمِيَّةِ أَوْ لِلْعَوْضِ الْيَسِيرِ كَمَا أُعْطِيَ عَلَى ذَلِكَ أَجْرُهُ، فَإِنَّا نَرَى أَنَّ كَثِيرًا يَفْعَلُونَ ذَلِكَ بِشَيْءٍ يَسِيرٍ» [۱۸۶].

احکام و تکالیفی که در شریعت وارد شده است مانند: حج، جهاد، زکات، دیه بر عاقله و ... هیچ کدام عنوان حرج ندارد و جزء احکام حرجی نمی‌باشند؛ چرا که مردم در قاعده لاحرج، ص: ۱۰۹

حالت عادی نیز این امور را انجام می‌دهند حتی اگر تکلیف و عوضی برای آنها قرار داده نشده باشد؛ مانند آن که مردم جهاد را با تمام سختی و مشقتی که دارد برای به دست آوردن حمیت و آزادی برمی‌گزینند؛ و یا آن که اگر اجرت کمی نیز بر این امور قرار داده شود، آنها را به جای می‌آورند.

بنابراین، مطابق نظر ایشان، انجام این تکالیف به طور معمول در میان مردم رایج است و آنها مباشرت به این افعال دارند؛ لذا، تکلیف به این امور حرجی نخواهد بود. چه آن که در غیر این صورت، مردم از انجام آن امتناع می‌کردند و رویه‌ای معمول در میان آنها نبود.

اشکالات محقق نراقی رحمه الله بر جواب علامه بحر العلوم رحمه الله

محقق نراقی رحمه الله سه اشکال بر پاسخ علامه بحر العلوم رحمه الله وارد می‌کنند؛ اولین اشکال این است که جواب ایشان برعکس گفتار مرحوم شیخ حرّ عاملی [۱۸۷] که افراطی است، در طرف تفریط قرار گرفته است و همانند آن از حدّ تعادل خارج می‌باشد.

مرحوم عاملی رحمه الله به اندازه‌های دائره حرج را توسعه داده که معتقد است تکلیف غیر حرجی نداریم؛ در حالی که بحر العلوم رحمه الله می‌گوید اصلاً تکلیف حرجی نداریم و این تفریط در مقابل آن افراط است.

اشکال دوم آن که بر فرض، حرجی نبودن برخی از احکام هم‌چون: جهاد، خمس، زکات را بپذیریم، امّا به طور قطع پاره‌ای از احکام دیگر از جمله: مجاهده با نفس و رفع اخلاق مذمومه و رذیله- به خصوص نسبت به بعضی از افراد- وجود دارند که در نزد عرف حرجی محسوب می‌شوند. بنابراین، این گونه نیست که به طور کلّ تکالیف حرجی در شریعت نداشته باشیم.

قاعده لاحرج، ص: ۱۱۰

اشکال سوم: مرحوم نراقی می‌فرمایند: این که علامه بحر العلوم رحمه الله بیان می‌دارند:

«مردم همانند این تکالیف را در عالم خارج حتی بدون عوض انجام می‌دهند» و این امر حرجی نیست، در تکالیفی هم‌چون: حج، خمس، جهاد، روزه در روزهای طولانی و بسیار گرم و ... راه ندارد و قابل قبول نیست و اگر شارع بگوید اینها را بدون عوض انجام دهید، به‌طور قطع حرجی خواهد بود. [۱۸۸]

۲- پاسخ صاحب فصول رحمه الله و اشکالات آن

صاحب فصول رحمه الله به چند مورد از احکام شاق و سختی که در شریعت وجود دارد، اشاره نموده و با دفع اشکال در این موارد، نتیجه می‌گیرند که در شریعت حکم حرجی وجود ندارد. ایشان با سه بیان حرجی بودن جهاد را نفی می‌کنند.

بیان اول این است که ملاک در حرجی بودن تکالیف حال اغلب مردم است؛ بدین صورت که اگر انجام فعلی بر اغلب مردم سخت باشد و آن را انجام ندهند، حرجی است؛ و به عبارت دیگر، حرج امری نادرالوقوع است؛ و حال آن که جنگ و جهاد از اموری است که در میان قبائل زیاد واقع می‌شده است، یا به خاطر دفع دشمنان، یا حمایت از مال و ناموس و یا به جهت رسیدن به غنائم. اسلام در این بین، به جهاد رنگ دین داد و گفت اگر می‌خواهید مقاتله کنید، برای خدا و رضایت او جنگ کنید نه برای گرفتن اسیر، یا بدست آوردن غنیمت و یا ... که از پاداش عظیم اخروی بهره‌مند گردید. بنابراین، جهاد به این صورت ساده‌تر از جهاد مرسوم در بیان قبائل است و دیگر تکلیفی حرجی نیست. [۱۸۹] اشکال این بیان مرحوم صاحب فصول آن است که اگر عمل موردی در میان مردم متعارف و عادی باشد، می‌پذیریم که عنوان حرجی ندارد؛ و لیکن اگر انجام فعلی از باب ضرورت و اضطرار باشد - به عنوان مثال: ضرورت اقتضا کند که انسان برای بهبودی و مقابله با یک بیماری چند روز غذا نخورد - تردیدی در حرجی بودن آن عمل نیست.

قاعده لاجر، ص: ۱۱۱

بنابراین، ضرورت این که عملی در میان مردم متعارف باشد، آن را از حرجی بودن خارج نمی‌کند و این تکالیف موجود نیز به جهت ضرورت در میان مردم متعارف است.

بیان دوم ایشان آن است که در مورد حرجی بودن یک تکلیف، نباید به ظاهر آن توجه شود؛ بلکه ملاک در حرجی بودن احکام مقدار مصلحتی است که بر آن تکلیف مترتب می‌شود. به عنوان مثال: اگر مولایی به عبدش بگوید که برای بدست آوردن مالی اندک - مثلاً ده هزار تومان - لازم است چند روز راه بروی و مسافت زیادی را طی کنی، عرف خواهد گفت این تکلیف حرجی است؛ و یا اگر به کسی بگویند برای تحصیل مالی اندک باید از شب تا صبح بیدار باشی، چنین تکلیفی حرجی است؛ اما اگر گفته شود در مقابل بیداری شب تا صبح، مقامات عظیم اخروی وجود دارد، شخص با رضایت خاطر و بدون احساس سختی آن را انجام خواهد داد و هیچ مشقت و حرجی هم برای او وجود نخواهد داشت.

بنابراین، ملاک در حرجی بودن صورت العمل نیست؛ بلکه ملاک غایه العمل است و اگر تکلیفی متناسب با غایت و هدفش باشد، حرجی نخواهد بود. [۱۹۰] اشکال بیان دوم مرحوم صاحب فصول این است که ترتب غایت و هدفی بزرگ، فعل را از حرجی بودن خارج نمی‌کند؛ هدفدار بودن عمل، فقط این اثر را دارد که انسان به جهت لطف و عنایتی که از طرف خداوند متعال به او خواهد شد و در آخرت از مقامات والایی برخوردار می‌گردد، فعل حرجی را تحمل نموده و آن را انجام می‌دهد.

بنابراین، این بیان صاحب فصول رحمه الله که ملاک غایه العمل است نیز صحیح نمی‌باشد.

بیان و جواب سومی که مرحوم صاحب فصول برای دفع حرجی بودن جهاد بیان می‌کند، این است که جهاد برای کسانی که از حالت نفسانی ترس برخوردارند، حرجی است؛ و لیکن این امر برای کسی که دارای چنین حالت نفسانی نیست، حرجی نخواهد بود. از این رو، منشأ حرجی بودن جهاد، وجود حالت نفسانی خوف و ترس است و حال آن که در باب تکالیف، حالت نفسانی مکلفین نباید مدنظر قرار گیرد. [۱۹۱]

قاعده لاجر، ص: ۱۱۲

صاحب فصول رحمه الله پس از دفع اشکال حرجی بودن جهاد، به این مطلب می‌پردازد که چگونه اسلام آوردن و ایمان به خدا برای گروهی مشقت دارد و حرجی است؛ و کفار نیز به پیامبر می‌گفتند: «وَإِذْ قَالُوا اللَّهُمَّ إِن كَانَ هَذَا هُوَ الْحَقُّ مِنْ عِنْدِكَ فَأَمْطِرْ عَلَيْنَا حِجَابًا مِنَ السَّمَاءِ أَوْ ائْتِنَا بِعَذَابٍ أَلِيمٍ» [۱۹۲]؟ ایشان در مقام دفع این اشکال می‌فرماید: عَلَتْ كَفَّتَارَ أَنهَآ به خاطر این نیست که اصل

تکلیف و تدین به دین اسلام حرجی است؛ بلکه بدان جهت است که چنین افرادی دارای سوء سریره و خباثت نفسانی می‌باشند؛ و حتی حاضر بودند بمیرند اما اسلام نیاورند. علاوه آن که مشقت و سختی در این مورد ناشی از خود مکلف است و از ناحیه تکلیف نمی‌باشد.

در مورد حرجی نبودن حکم قصاص نفس نیز می‌فرماید: منشأ حرج در اینجا تکلیف شرع نیست؛ بلکه خود شخص مکلف حرج را به وجود آورده و چون مرتکب قتل عمد شده، باید خود را در اختیار ولی دم مقتول قرار دهد. به عبارت دیگر، سوء اختیار مکلف است که چنین تکلیفی را باعث می‌شود و چنین چیزی ملاک تحقق عسر و حرج نمی‌باشد. [۱۹۳] نتیجه کلام مرحوم صاحب فصول رحمه الله این می‌شود که تکلیف ابتدایی - تکلیفی که مسبوق به عمل مکلف نباشد - حرجی و با قطع نظر از حالات نفسانی مکلف در شریعت نداریم؛ و بنابراین، قاعده لایحه به هیچ عنوان تخصیص نخورده است.

۳- پاسخ مرحوم میرفتاح

اشاره

صاحب «العناوین» رحمه الله بعد از بیان و پذیرش جواب سید بحر العلوم قدس سره، به عنوان توضیح اضافه می‌کند: در عالم خارج مشاهده می‌کنیم اگر مولایی به عبدش چنین تکلیف کند که در روز چند مرتبه نزد او برود و از حقوقی که به او می‌دهد و یا از درآمد کاری خود، یک دهم و یا یک پنجم آن را به فقرا بدهد؛ هم چنین لازم است که در طول

قاعده لایحه، ص: ۱۱۳

یکسال مدتی را امساک کند و غذا نخورد؛ در عمر خود یک سفر طولانی دارد که بعد باید به آن سفر برود؛ اگر دشمنی قصد تعرض به جان و یا مال او را داشت لازم است که در مقابل آنها به دفاع برخیزد و تکالیفی دیگر شبیه به این موارد؛ در این صورت، خردمندان چنین مولایی را مورد سرزنش قرار نمی‌دهند که تکالیفی حرجی بر عبدش جعل کرده است؛ بلکه این روش را عقلایی و بهترین رفتار می‌دانند.

حال، چگونه است که در مورد تکالیف‌های الهی اشکال می‌شود؟ شارع مقدس و حکیم علی الاطلاق نیز همانند این تکالیف را در شریعت بیان کرده است؛ به عنوان مثال، می‌فرماید: اگر مکلفی در طول عمرش مستطیع شد، واجب است که به سفر حج برود؛ در صورت مستطیع نشدن نیز حج بر او واجب نخواهد بود و یا در طول سال یک ماه رمضان را روزه بدارد و ...

مرحوم میرفتاح در ادامه پاسخ خود مؤیدی را نیز ذکر می‌کند مبنی بر آن که دیده می‌شود افراد متدین و معتبد به دین اسلام، تمامی تکالیف الهی را بجا می‌آورند و حتی علاوه بر انجام تکالیف واجب و ترک محرمات، مستحبات را نیز انجام می‌دهند؛ با این وجود، در زندگی متعارفشان هیچ خلل و نقصانی به وجود نمی‌آید. بنابراین، فرامین الهی، تکالیفی حرجی نمی‌باشند. [۱۹۴] سپس ایشان حدود چهل مورد از مواردی که در شریعت مبتنی بر قاعده لایحه است را ذکر می‌کند؛ از قبیل: عدم نجاست کز با ملاقات نجس، عفو از خون جراحت و زخم، عفو از مادون بقلی، عدم لزوم احتیاط در شبهات غیر محصوره، طهارت مخالفین و حیثیت ذبائح آنان، صحت معاطات، جواز تیمم للمتضرر بالماء، عدم لزوم خمس در هبه و ...؛ سپس در پایان این قسمت آورده‌اند: پاره‌ای از این فروع را از طریق استنباط می‌گوئیم مبتنی بر لایحه است و پاره‌ای دیگر با اجماع، یا ضرورت و یا نص، لایحه بودنی است. درست می‌شود.

قاعده لایحه، ص: ۱۱۴

میرفتاح رحمه الله در پایان پاسخی که برای این اشکال - وجود تکالیف حرجی در دین - بیان می‌کند، به ملاک حرجی بودن احکام و تکالیف می‌پردازد و نکته‌ای را بیان می‌دارد که در کلمات دیگران نیامده است. از نظر وی، ملاک حرجی بودن «کمیت تکلیف» است؛ به این صورت که اگر کمیت و مقدار تکلیفی زیاد باشد، هر چند که آن تکلیف، تکلیفی آسان باشد - حرجی خواهد بود. به عنوان مثال: اگر به کسی فرمان دهند سه روز متوالی باید قرآن بخواند، حرجی است؛ و یا اگر شارع مقدس سفر حج را همه ساله واجب می‌نمود، حرجی می‌شد. اما از آنجا که در طول عمر آن را فقط یکبار واجب نموده است - آنهم در صورتی که فرد مستطیع باشد - دیگر حرجی نیست.

بنابراین، نتیجه می‌گیریم: ایشان نیز با ملاک قرارداد عرف در باب حرج، به این نکته می‌رسند که تکالیف وارده در شریعت، هیچکدام تکلیف حرجی نیستند

«فالحق أن ما ورد في الشرع من التكالیف ليس مِمَّا يُعَدُّ عسراً و حرجاً عرفاً؛ وكفاك في هذا المعنى ملاحظه الآيات في هذا الباب» [۱۹۵].

اشکال ابن ملاک

در نقد کلام مرحوم میرفتاح گفته می‌شود که «زیاده الکم» نمی‌تواند ملاک حرجی بودن تکالیف شرعی قرار گیرد؛ چه آن که با دقت در روایات وارده در باب قاعده لاجرج - که بحث آنها گذشت - مشخص می‌شود که در برخی روایات، مواردی ذکر شده که ممکن است فقط یکبار اتفاق افتند و حال آن که امام علیه السلام آن را از مصادیق قاعده لاجرج قرار داده و تکلیف حرجی موجود را در آن مورد نفی می‌نمایند؛ همانند روایت‌هایی که در مورد غسل و گذاشتن مراره بر پوست، وارد شده‌اند؛ و یا روایتی که در قاعده لاجرج، ص: ۱۱۵

مورد تذکیر پوست حیوان خریداری شده از امام علیه السلام سؤال می‌شود که در پاسخ فرمودند: چنین سؤالی لازم نیست - «لیس علیکم المسأله» -.

بنابراین، تکرار و کمیت در مفهوم حرج دخالتی ندارد و نمی‌تواند به عنوان ملاک حرجی بودن تکالیف شرعی شناخته شود.

۴- پاسخ میرزای قمی رحمه الله

اشاره

مرحوم میرزای قمی رحمه الله بر خلاف بزرگانی چون مرحوم علامه طباطبایی و مرحوم صاحب فصول رحمهما الله اصل وجود تکالیف‌های حرجی در شریعت را می‌پذیرد و سپس به پاسخ اشکال می‌پردازد. ایشان می‌فرمایند:

«فقول: الّذی یقتضیه النظر فی مجامع الکلام و أطرافها بعد حصول القطع بأنّ التکالیف الشاقّه وارده فی الشریعه، إنّ العسر و الحرج و الضرر المنفیات هی الّتی تزید علی ما هی لازمه لطبایع التکالیف الثابته، من حیث هی الّتی معیارها طاقه متعارف الأوساط من الناس الّذین هم الأصحاء الخالون عن المرض و العجز و العذر، بل هی منتفیة من الأصل إلّا فیما ثبت و بقدر ما ثبت و هو ما لا ینفک عنه عامه الناس سالمین عن الأمراض و الأعراض؛ فنقول: إنّ الله تعالی لا یرید بعباده العسر و الحرج و الضرر، إلّا ما حصل منه من جهة التکالیف الثابته بحسب أحوال متعارف أوساط الناس و هم الأغلبون، فالباقي منفی سواء لم یثبت أصله أصلاً أو ثبت و لكن علی نهج لا یستلزم هذه الزیاده؛ ثمّ انّ ذلك النفی إمّا من جهة تنصیص الشارع کالقصر و الإتمام و الإفطار و القعود و الاضطجاع فی الصلاة و التیمم و ...»

وأما من جهة التعميم كجواز الإجتهد في الجزئيات كالقبلة والوقت، أو الكليات كالأحكام الشرعية للعلماء، هذه المذكورات من باب الدليل وإلا فلا

قاعده لاجر، ص: ۱۱۶

فائدة في الإستدلال بها...» [۱۹۶]؛

میرزای قمی رحمه الله می گوید: بعد از این که قطع داریم تکلیف‌های شاق و پر ضرر در شریعت وارد است، باید این گونه جواب دهیم که مراد از نفی عسر و حرج، نفی حرج افزون بر مقتضای تکالیف است. چه آن که نفس تکالیف موجود در شریعت متضمن سختی و مشقت است؛ به عنوان مثال، همین که انسان برای خواندن نماز صبح، باید از خواب راحت برخیزد و وضو بگیرد، سخت و حرجی است.

بنابراین، قاعده لاجر، حرج اولیه‌ای را که در ذات تکالیف شریعت وجود دارد، نمی‌تواند بردارد؛ اما اگر حرج مضاعفی بر تکالیف عارض شود، آن را برمی‌دارد. ملاک حرجی که در تکالیف وجود دارد نیز طاقت عموم مردم است که در حال صحت و سلامتی باشند و مریض نباشند. به این صورت که اگر انجام فعلی (تکلیفی) از طاقت عموم مردم سالم خارج باشد، قاعده لاجر آن را بر خواهد داشت.

ایشان در ادامه بیان می‌دارد: خداوند متعال عسر و حرج و ضرر را برای بندگانش اراده نمی‌کند؛ مگر آن مقداری را که در ذات تکالیف و به اندازه طاقت عموم مردم وجود دارد و زیاده‌تر از این مقدار را اراده نکرده و منتفی است؛ چه اصل تکالیف در شریعت جعل نشده باشد و چه آن که اصل تکالیف جعل شده، اما مستلزم مقدار زیاده نیست.

هم‌چنین در بخش سوم کلامشان نیز می‌گویند: نفی حرج زائد از دو راه است: یا آن که به وسیله شارع تصریح شده است؛ مانند: مواردی که شارع نماز را به صورت شکسته (قصر) واجب نموده و یا مواردی که دستور به تیمم داده است و موارد دیگر؛ و یا آن که نفی حرج به جهت تعمیم در حکم است؛ مانند: جواز اجتهاد در جزئیات و یا کلیات؛ «اجتهاد در جزئیات» یعنی اجتهاد در موضوعات خارجی؛ مثل این که شخص نمی‌داند وقت نماز داخل شده است یا نه؟ و به اجتهاد و تشخیص خود عمل می‌کند. «اجتهاد در

قاعده لاجر، ص: ۱۱۷

کلیات» نیز مانند اجتهاد مرسوم بین علما در مورد احکام شرعی، که لاجر می‌گوید مقداری که مجتهد زحمت کشیده و اجتهاد کرده است، کافی می‌باشد و زائد بر آن چیزی لازم نیست.

احتمالات موجود در عبارت میرزای قمی رحمه الله

احتمال اول: نظر مرحوم میرزا این است که دلیل لاجر - «مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ» - در مقابل ادله‌ای که احکام را ثابت می‌کند، قرار می‌گیرد و با آنها تعارض می‌کند؛ و از راه جمع عرفی بین این دو دسته دلیل، گفته می‌شود که لاجر، حرج زائد بر اصل تکالیف را نفی می‌کند و در این موارد، بر ادله احکام ترجیح دارد.

بنابراین، در این احتمال، لاجر به عنوان یک دلیل و اماره می‌باشد؛ و در نتیجه، قاعده لاجر تخصیص نخورده است.

اشکال این احتمال: احتمال فوق با روایات باب قاعده لاجر سازگاری ندارد؛ چه آن که با دقت در آنها مشخص می‌شود که حتی حرج مقتضای ذات تکالیف نیز به وسیله این روایات نفی شده است و حرجی به عنوان حرج زائد بر اصل تکالیف در آنها مطرح نگردیده است.

احتمال دوم: مرحوم نراقی در توضیح کلام میرزای قمی رحمه الله می‌گوید: منظور ایشان از این عبارت آن است که قاعده لاجر

از باب اصالة البرائة می‌باشد؛ همان‌گونه که اصالة البرائة می‌گوید اصل بر آزادی عمل است مگر آن که دلیلی بر تکلیف وجوبی یا تکلیف تحریمی وجود داشته باشد- «کلّ شیء مطلق حتّی یرد فیہ أمر أو نهی»- لاجرح نیز بیان می‌دارد اصل اولی در شریعت این است که حرجی وجود ندارد مگر جایی که دلیل بر خلاف آن اقامه شود؛ مانند دلیلی که خمس، جهاد، زکات و ... را ثابت می‌کند. از این رو، هر تکلیفی که بر آن دلیل داشته باشیم- دلیل خاصّ و یا دلیل عامّ- از این اصل خارج می‌شود. [۱۹۷]

قاعده لاجرح، ص: ۱۱۸

طبق این احتمال، قاعده لاجرح به عنوان یک اصل عملی مطرح است و نه دلیل و اماره؛ بنابراین، در مقابل دیگر ادله توان مقابله ندارد و بسیار تخصیص می‌خورد.

اشکال احتمال دوم: این احتمال، اولاً: با خود ادله لاجرح- آیات شریفه قرآن کریم، روایات- سازگاری ندارد؛ زیرا، از این ادله استفاده می‌شود که لاجرح اماره است و نه اصل؛ علاوه آن که بر سایر امارات و ادله نیز مقدّم می‌باشد؛ ثانیاً: با روش فقها ناسازگار است؛ و با مراجعه به کلمات فقها معلوم می‌گردد که آنان در استدلال‌های خود لاجرح را به عنوان اماره مطرح می‌کنند و نه اصل عملی؛ و ثالثاً: مجرای اصالة البرائة شکّ است؛ و حال آن که در لاجرح به هیچ عنوان مسأله شکّ مطرح نیست و امکان ندارد چیزی به عنوان اصل عملی مطرح باشد اما مجرا و مورد عملی اش شکّ نباشد.

بنابراین، احتمال دوم نیز مردود است.

احتمال سوم: احتمال دیگری که مرحوم میرفتاح رحمه الله آن را بیان می‌کند، این است که مراد میرزای قمی رحمه الله عبارت است از این که آن چه در تکالیف وجود دارد عُسر و حرج نیست و اصلاً تکالیف حرجی نداریم [۱۹۸]؛ به عبارت دیگر، ایشان کلام مرحوم میرزا را به کلام مرحوم سید بحر العلوم و صاحب فصول باز می‌گرداند.

اشکال این احتمال: این احتمال به طور قطع برخلاف ظاهر، بلکه صریح عبارت مرحوم میرزای قمی است که بیان می‌کند: ما قطع داریم در شریعت تکلیف‌های حرجی وجود دارد. از میان احتمالات فوق، بهترین احتمال، آن است که گفته شود منظور مرحوم میرزای قمی این است که می‌خواهند جمع عرفی را مطرح کند و نه مسأله تخصیص، یا تقیید و یا اصل عملی را؛ لیکن همان‌گونه که بیان شد این جمع، با روایات وارده در باب قاعده لاجرح سازگاری ندارد.

۵- جواب محقق نراقی رحمه الله

اشاره

ایشان در جواب از اشکال قاعده بیان می‌کند که لاجرح همانند سایر عمومات به

قاعده لاجرح، ص: ۱۱۹

عنوان یک بیان عام است و همان‌طور که سایر عمومات در شریعت به وسیله ادله دیگر تخصیص می‌خورند، عموم در لاجرح نیز تخصیص می‌خورد.

«... الأمر فی قاعده نفی العسر والحرج کما فی سائر العمومات المخصّیة الواردة فی الكتاب الکریم، والاخبار الواردة فی الشرع القویم، فإنّ أدلّة نفی العسر والحرج تدلّان علی انتفائهما کلیّاً، لأنّهما لفظان مطلقان واقعان موقع النفی، فیفیدان العموم.

وقد ورد فی الشرع، التکلیف بیعض الأمور الشاقّة والتکالیف الصعبة أيضاً، ولا یلزم من وروده إشکال فی المقام، کما لا یرد بعد قوله سبحانه: «وَأَجَلٌ لَّكُمْ مَّا وَرَاءَ ذَٰلِكُمْ» [۱۹۹] إشکال فی تحریم کثیر مما وراءه، ولا بعد قوله: «قُلْ لَّا أَجِدُ فِي مَّا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا» [۲۰۰] إلى آخره؛ تحریم أشياء کثیرة، بل یخصّص بأدلة تحریم غیره عموم ذلك.

فکذا هاهنا، فإنَّ تخصيص العمومات بمخصّصات كثيرة ليس بعزيز، بل هو أمر في أدلّة الأحكام شائع، وعليه استمرت طريقة الفقهاء» [۲۰۱].

ایشان می‌فرماید: بحث قاعده لایحه همانند بحث سایر عمومات تخصیص خورده در شریعت می‌باشد؛ زیرا، ادله نفی عسر و حرج دلالت بر رفع احکام حرجی به طور کل در شریعت دارد؛ چه آن که «عسر و حرج» دو لفظ مطلق هستند که در جایگاه نفی واقع شده‌اند و افاده عموم می‌کنند - «لَا يُرِيدُ بِكُمْ الْعُسْرَ...» و «مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ» - از سوی دیگر، در شریعت شاهدیم که تکالیف سخت و دشوار نیز وجود دارد؛ مانند این که خداوند بعد از آن که در قرآن کریم مواردی چون ازدواج با محارم را به عنوان محرّم ذکر می‌کند، می‌فرماید: «وَأَجَلٌ لَكُمْ مَّا وَرَاءَ ذَلِكَ»؛ یعنی به غیر از قاعده لایحه، ص: ۱۲۰

اینها بقیه موارد حلال است؛ شمول این آیه به صورت کلی و عام است و حال آن که از خارج می‌دانیم موارد بسیار دیگری از تحت عموم این آیه خارج شده و آیه شریفه به مخصّصات فراوانی تخصیص خورده است. و یا در مورد این آیه شریفه که خداوند سبحان می‌فرماید: «قُلْ لَّا أَجِدُ فِي مِآ أَوْحَىٰ إِلَيَّ مُحَرَّمًا»، می‌دانیم که به محرّمات زیادی تخصیص خورده است. مرحوم نراقی بیان می‌کند: همان گونه که این دو آیه شریفه به مخصّصات زیادی تخصیص خورده‌اند، در این بحث نیز چنین بوده و عموم قاعده لایحه به وسیله تکالیف‌های سخت و دشوار موجود در شریعت تخصیص خورده است. اگر کسی به ایشان اشکال کند که تخصیص اکثر و یا تخصیص کثیر قبیح است، پاسخ می‌دهند که چنین نبوده و تخصیص عمومات به وسیله مخصّصات فراوان نه تنها قبیح نیست بلکه امری شایع نیز می‌باشد؛ و سیره و روش فقها نیز بر این نکته استمرار دارد. مرحوم نراقی در ادامه می‌نویسد:

«ولعلّ لذلك لم يتعرّض الأكثر لذكر إشكال في ذلك؛ إذ لا إشكال في تخصيص العمومات بالمخصّصات. ولا يلزم هناك تخصيص الأكثر أيضاً؛ فإنّ الأمور العسرة الصعبة غير متناهية، والتكاليف الواردة في الشريعة محصورة متناهية، ومع ذلك أكثرها ممّا ليس فيه صعوبة ولا مشقّة كما بيّناه» [۲۰۲].

این عبارت مرحوم نراقی رحمه الله، در واقع جواب از یک سؤال مقدّر است مبنی بر آن که چرا در کلمات قدمای اصحاب، این اشکال متأخرین در مورد قاعده لایحه بیان نشده است؟

ایشان با این عبارت می‌فرماید: دلیلش آن است که اولاً: تخصیص عمومات اشکال ندارد و ثانیاً: در این مورد به هیچ عنوان تخصیص اکثر لازم نمی‌آید؛ چه آن که امور

قاعده لایحه، ص: ۱۲۱

سخت و دشوار نامتناهی هستند؛ در حالی که تکالیف شریعت مشخص و متناهی است و در اکثر آنها نیز دشواری و سختی وجود ندارد. بنابراین، تکالیف محصوره در برابر تکالیف حرجیه محدود است و تخصیص اکثر پیش نمی‌آید.

در توضیح سخن نراقی رحمه الله می‌توان گفت: اگر اراده شارع مقدّس بر این بود که تکالیف حرجی جعل کند، بیش از اینها می‌توانست بیان کند؛ به عنوان مثال، بگوید به جای پنج نوبت نماز، تعداد بیشتری خوانده شود و یا آن که روزانه پنج ساعت مشغول عبادت باشد و...؛ اما چنین مواردی را جعل نکرده است.

نتیجه نظر مرحوم نراقی - تا اینجا - این می‌شود که ایشان تخصیص کثیر را پذیرفته است و این که از عموم قاعده لایحه موارد بسیاری تخصیص می‌خورد؛ اما این مخصّصات به اندازه‌ای نیست که تخصیص اکثر لازم آید؛ و از نظر ایشان آن چه قبیح می‌باشد، تخصیص اکثر است و نه تخصیص کثیر.

نکته دیگری که مرحوم نراقی بیان می‌کند، در مورد اشکالی است که در بعضی از روایات وجود دارد که ائمه علیهم السلام در آنها

حکم حرجی رانفی نموده و به آیه نفی حرج استدلال می‌کنند؛ در حالی که تکلیف‌هایی سخت‌تر از آن نیز در احکام وجود دارد و در شریعت نفی نشده است. ایشان می‌فرماید:

«ومن هذا یرتفع الإشکال من بعض الأحادیث الذی نفی الإمام علیه السلام فیہ الحکم محتجاً بکونه حرجاً، مع وجود ما هو أشق منه فی الأحکام؛ فإن غرضه علیه السلام لیس أنه منفی لکونه حرجاً، ولایمکن تحقّق الحرج فی الحکم؛ بل المراد أنه حرج، فیکون داخلاً تحت عموم قوله سبحانه:

«مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ» فلا یحکم بخلافه، إلّا أن توجد له مخصّص، ولا مخصّص لهذا الحکم...» [۲۰۳].

مرحوم نراقی رحمه الله برای دفع اشکال چنین بیان می‌کند که استدلال ائمه علیهم السلام به «مَا جَعَلَ

قاعده لاحرج، ص: ۱۲۲

عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ» برای این نیست که بفرمایند علّت نفی حکم، حرجی بودن آن است؛ بلکه «مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ» در معنا و به جای «ما جعل علیکم فی الدین من تکلیف» است؛ که گویا از امام علیه السلام سؤال می‌کنند آیا در این مورد خارجی حکم و تکلیفی داریم؟ امام علیه السلام نیز در پاسخ آیه شریفه را مطرح نموده و می‌فرمایند: مورد سؤال در عموم نفی حکم داخل است.

ایشان شاهی نیز برای پاسخ فوق بیان می‌کند، بدین صورت که این روایات همانند روایاتی است که در آنها از ائمه علیهم السلام در مورد حلیت چیزی سؤال می‌شود و امام علیه السلام در پاسخ آیه شریفه «قُلْ لَّا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا» را بیان می‌نمودند و به عموم آن برای حلیت مورد سؤال استناد می‌نمودند؛ در این روایات نیز امام علیه السلام با بیان آیه شریفه «مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ» و عموم آن، عدم وجود تکلیف را مطرح می‌نمایند.

آخرین نکته‌ای که در این زمینه، در کلام مرحوم نراقی وجود دارد و به عنوان «البحث الخامس» آن را مطرح می‌کند، این است که جستجوی از مخصّص و معارض در قاعده لاحرج همانند سایر عمومات واجب است؛ و قبل از عمل به قاعده لاحرج باید از عدم وجود معارض مطمئن شد. در صورتی که مخصّصی برای قاعده لاحرج یافت شود، اگر اخصّص مطلق از قاعده باشد، در این صورت قاعده لاحرج به وسیله این مخصّص تخصیص می‌خورد؛ اما اگر نسبت آن با ادلّه لاحرج عموم و خصوص من وجه و یا تساوی بود، در این صورت به قواعد تعارض رجوع می‌شود که اگر مرجّحی وجود داشت، به همان عمل می‌شود و إلّا نوبت به تساقط یا تخییر می‌رسد.

مرحوم نراقی چنین می‌گوید:

«البحث الخامس: وإذا عرفت ما ذکرنا لك في المقام، فاعلم: أنّ وظيفتك في الأحكام بالنسبة إلى أدلّة نفی العسر والحرج، مثل وظيفتك في سائر العمومات. فتعين أولاً معنى العسر والحرج، وتحكم بانتفائهما في الأحكام عموماً إلّا ما ظهر له مخصّص، وتتفحص عن

قاعده لاحرج، ص: ۱۲۳

مخصّصات أدلّة نفی الحرج والعسر، فان ظهر لها معارض أخصّص منها مطلقاً، تخصّصها به؛ وإن كان أخصّص من وجه أو مساوياً لها، فتعمل فيهما بالقواعد الترجيحية، ومع انتفاء الترجيح، ترجع إلى ما هو المرجع عند اليأس عن التراجيح» [۲۰۴].

اشکال‌های پاسخ محقق نراقی رحمه الله

به کلام نراقی رحمه الله اشکالات متعدّدی وارد شده است؛

اول: مرحوم میرفتاح رحمه الله در کتاب خود نسبت به کلام مرحوم نراقی رحمه الله می‌گوید: بسیار بعید است که گفته شود قاعده

لاجر از باب اصل می‌باشد و نمی‌توان گفت: «مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرْجٍ» مانند: «كُلُّ شَيْءٍ مُطْلَقٌ حَتَّى يَرِدَ فِيهِ أَمْرٌ وَنَهْيٌ» بوده و ادله‌ای که بر تکلیف حرجی دلالت می‌کند این اصل را تخصیص می‌زند. چه آن که این سخن برخلاف ظاهر ادله لاجر می‌باشد که مفادش، مفاد اماره است و نه اصل. علاوه آن که استدلال‌های ائمه علیهم السلام در روایات ذکر شده در باب قاعده لاجر بدین صورت است که امام علیه السلام همان مورد خاص را به دلیل حرجی بودن نفی کرده‌اند، نه این که آن موارد در تحت عموم نفی حکم داخل هستند. [۲۰۵] دوّم: وجود تهافت و تعارض در کلام نراقی رحمه الله است؛ به این صورت که از یک طرف قاعده لاجر و «مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرْجٍ» را اصل می‌داند و از سوی دیگر، مطرح می‌کند که اگر نسبت بین مخصّص و ادله قاعده، عموم و خصوص من وجه باشد، قواعد تعارض و ترجیح جاری می‌شود؛ و حال آن که در بحث تعادل و ترجیح، نسبت بین دو اماره و دلیل بررسی می‌شود و قواعد ترجیح مربوط به تعارض بین الأمارتين است.

سوّم: به نظر می‌رسد، اشکال بسیار مهمّی که بر کلام مرحوم نراقی وارد است و

قاعده لاجر، ص: ۱۲۴

اساس نظریه ایشان را از بین می‌برد، این است که ادله لاجر از باب «تعلیق الحکم علی الوصف مشعر بالعلیه» است و از ظاهر آیات شریفه قرآن کریم نیز علیت استفاده می‌شود؛ بدین صورت که «مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرْجٍ» دلالت می‌کند بر این که اگر تکلیفی حرجی باشد، به خاطر حرجی بودنش، شارع مقدّس آن را بر می‌دارد. در روایات همین باب نیز استدلال به آیات شریفه به عنوان تعلیل است، نه آن که این مورد داخل در عموم است. بنابراین، اصرار مرحوم نراقی بر این که شارع مقدّس ادله لاجر را به عنوان یک قضیه کلی و عام ذکر کرده و در نتیجه، مخصّصات بسیاری بر آن وارد شده است، صحیح نمی‌باشد.

اما این که آیا در لاجر امکان تخصیص وجود دارد یا نه؟ به همان نکته‌ای که در دلیل عقلی گفتیم، باز می‌گردد؛ بدین معنا که اگر قائل شدیم نفی عسر و حرج در شریعت عنوان عقلی و پشتوانه عقلی دارد- همان گونه که صاحب فصول و گروهی از بزرگان دیگر این نظریه را دارند- در این صورت، تخصیص قاعده لاجر ممکن نخواهد بود؛ اما اگر در دلیل عقلی مناقشه کردیم و به این نتیجه رسیدیم که لاجر عنوان شرعی دارد و نه عقلی، امکان و قابلیت تخصیص آن وجود دارد.

۶- بیان میرزای آشتیانی رحمه الله

مرحوم آشتیانی در «رساله قاعده نفی العسر و الحرج» در مورد وقوع تخصیص و عدم وقوع تخصیص قاعده لاجر دو نظریه بیان می‌کند؛ نظریه اول این است که:

«إِنَّ صَرِيحَ غَيْرِوَاحِدٍ، بَلْ ظَاهِرِ الْأَكْثَرِينَ، وَقَوَعَهُ- [وقوع التکلیف بالامر الحرجی] فی شرعنا فی الجملة، كما فی التکلیف بالجهاد، الحجّ فی حقّ البعيد، سیما فی الأهویة الغير المعتدلة...» [۲۰۶].

ایشان در مورد وقوع تخصیص، به مشهور علما نسبت می‌دهند که تخصیص نه تنها

قاعده لاجر، ص: ۱۲۵

امکان دارد، بلکه در شریعت اسلام نیز وارد شده است؛ و مواردی مانند: جهاد، حج، خمس، زکات، قصاص نفس و ... را به عنوان مخصّصات قاعده لاجر بیان می‌کند.

نظریه دوّمی که مطرح می‌کنند، این است که:

«وصریح جماعة عدم وقوعه فی شرعنا أصلاً، نظراً إلی ظواهر الآیات والأخبار المتقدّمة الحاکیة عن إختصاص رفع الحرج بالأمة المرحومة، وأنّه من فضل الله تبارک وتعالی علی نبینا صلوات الله علیه وعلی آله الطاهرين، من بین سائر الأنبياء علی نبینا وآله علیهم السلام...» [۲۰۷].

در مورد عدم وقوع تخصیص نیز بیان می‌دارند: برخی نیز قائلند قاعده لایحه به هیچ عنوان در شریعت اسلام تخصیص نخورده است؛ به این دلیل که شارع مقدّس در مورد قاعده لایحه در مقام امتنان بر اّمّت اسلام می‌باشد- همان گونه که در بحث از آیات شریفه مطرح گردید- امتنان نیز اقتضای تعمیم و عمومیت دارد. از این رو، هر چند که امکان تخصیص قاعده وجود دارد، اما خارج کردن مواردی از تحت عموم قاعده لایحه بر خلاف امتنان خواهد بود.

مرحوم آشتیانی رحمه الله نظریه دوّم را نمی‌پذیرد و قائل است که در شریعت تکالیف حرجی وجود دارد؛ امّا تخصیص اکثر را نمی‌پذیرد و می‌گوید: موارد خارج شده از لایحه (تخصیص قاعده) به حدّی نیست که موجب وهن قاعده گردد: «والإنصاف: عدم تحقّق کثرة الخارج منها، بحيث یوجب الوهن فیها...» [۲۰۸].

اشکالی که بر این کلام باقی می‌ماند، آن است که چنانچه بپذیریم این قاعده به عنوان امتنان می‌باشد، لازمه آن عدم صحت تخصیص است؛ و به عبارت دیگر، وقوع تخصیص هر چند به مقدار نادر، با امتنان سازگاری ندارد. قاعده لایحه، ص: ۱۲۶

۷- پاسخ محقق بجنوردی رحمه الله

اشاره

مرحوم محقق بجنوردی رحمه الله نیز تخصیص قاعده لایحه به وسیله تکالیف‌های دشوار موجود در شریعت، مثل: جهاد، خمس و ... را تا اندازه‌ای می‌پذیرد و جواب از اشکال را در دو مقام بیان می‌دارد:

مقام اوّل، مقام ثبوت است که می‌فرماید: نفی عسر و حرج و رفع تکالیف حرجی یا عدم جعل چنین تکالیفی از باب امتنان خداوند است؛ اما همواره چنین نیست که امتنان اقتضای رفع حکمی را داشته باشد؛ بلکه در مواردی نیز مصلحت مکلفین به گونه‌ای است که امتنان اقتضای اثبات و جعل تکلیف را دارد، هر چند که در آن تکلیف، سختی و دشواری وجود داشته باشد؛ و اگر خداوند سبحان آن تکلیف را جعل نکند برخلاف لطف و امتنان خواهد بود.

مقام دوّم، مقام اثبات است که در عالم خارج باید حکم حرجی موجود مورد بررسی قرار گیرد که آیا برای تمامی مکلفین و عموم مردم حرجی است و یا آن که برای بعضی اشخاص، یا در بعضی زمان‌ها و حالات حرجی است؟

اگر حکمی برای تمامی مکلفین حرجی باشد، مانند: جهاد و روزه، معلوم می‌گردد که مصلحت انجام آن فعل در نزد شارع مقدّس از اهمیت خاصی برخوردار بوده و مصالح دنیایی و منافع آخرتی بسیاری بر آن مترتب است؛ در نتیجه، لایحه نمی‌تواند این حکم را بردارد و از تحت قاعده خارج می‌شود. امّا اگر حرجی بودن حکم فقط برای برخی اشخاص و یا در برخی زمان‌ها و حالت‌ها باشد، در این صورت قاعده لایحه، آن حکم حرجی را برمی‌دارد؛ مانند: موردی که بر پوست جبیره گذاشته شده و مسح بر پوست امکان ندارد، در اینجا ادلّه نفی حرج می‌گوید مسح بر پوست واجب نیست و مسح بر جبیره کفایت می‌کند. [۲۰۹]

قاعده لایحه، ص: ۱۲۷

اشکالات پاسخ محقق بجنوردی رحمه الله

اشکال اوّل: ممکن است گفته شود قاعده لایحه از باب امتنان بوده و هدف شارع از نفی حکم حرجی امتنان بر مردم است، لکن امتنان نمی‌تواند در ملاک احکام دخالتی داشته باشد؛ چه آن که در باب ملاک احکام که مسأله حسن و قبح مطرح است، اگر فعلی ملاک لزومی داشته باشد، بر شارع مقدّس لازم است که آن را جعل کند و اگر فعلی دارای چنین ملاکی نباشد، شارع

نمی‌تواند نسبت به آن الزامی برای مردم داشته باشد؛ و چنان که در مباحث پیشین نیز یادآور شدیم، مسأله ضرر و نفی آن از دائره ملاکات احکام خارج است؛ زیرا، ممکن است فعلی به حسب ظاهر ضرری باشد، اما به واسطه ملاکی که در آن جود دارد، لازم الاستیفاء گردد.

اشکال دوم سخن مرحوم بجنوردی این است که برای لزوم تکلیف، امتنان کفایت نمی‌کند و فقط اصل مشروعیت عمل حرجی به وسیله امتنان ثابت می‌شود؛ امّا این که انجام فعل لازم است، احتیاج به دلیلی دیگری غیر از امتنان دارد. نتیجه آن که بیان و پاسخ مرحوم محقق بجنوردی تمام نبوده و قابل قبول نمی‌باشد.

نظر و پاسخ برگزیده

به نظر می‌رسد از میان هفت پاسخ ذکر شده، بهترین و دقیق‌ترین جواب، پاسخ مرحوم میرزای قمی در «قوانین الاصول» است؛ لکن با این تقریر که منظور از «مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرْجٍ» عبارت است از: «ما جعل عليكم في الدين تكليف يعرض عليه عنوان الحرج»؛ یعنی: روشن است که در ذات تکالیف، مقداری حرج و سختی وجود دارد و قاعده لا-حرج این مقدار را بر نمی‌دارد؛ از سوی دیگر، سختی موجود در هر تکلیفی متناسب با همان خواهد بود و بر این اساس، مقداری سختی که در جهاد وجود دارد با مقدار مشقّتی که در روزه است، متفاوت می‌باشد.

قاعده لا-حرج، ص: ۱۲۸

بنابراین، لا-حرج، حرج اضافه‌ای که بر تکالیف عارض می‌شود- افزون بر حرج متعارف موجود در آنها- را برمی‌دارد. در این صورت، اگر در شرائطی جهاد، حجّ و ...

حرجی شوند، تکلیف برداشته می‌شود. به عبارت دیگر، همان‌طور که لا-حرج بر ادله وجوب نماز و حجّ مقدّم است، باید دید نسبت لا-حرج با دلیل وجوب جهاد چیست؟ اگر در موردی جهاد حرجی شد،- افزون بر آن سختی که در ذاتش وجود دارد- به‌طور مثال: برای جهاد لازم است که ده هزار کیلومتر راه طی شود تا به منطقه مورد نظر رسید، در این مورد، قاعده لا-حرج این مقدار حرج را نفی می‌کند.

نتیجه آن که «مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرْجٍ»- قاعده لا-حرج- به وسیله تکالیف حرجی که در ذات آنها این مقدار حرج وجود دارد، تخصیص نخورده است؛ و اگر امتنانی بودنش را نیز بپذیریم، منافاتی با تکالیف موجود نخواهد داشت؛ و امتنانی بودن قاعده در جای خود باقی است.

قاعده لا-حرج، ص: ۱۲۹

تنبیه دوم: مقصود از حرج، شخصی است یا نوعی؟

اشاره

تنبیه دوم

مقصود از حرج، شخصی است یا نوعی؟

نکته دیگری که در مورد قاعده لا-حرج باید مورد توجه قرار گیرد- همان‌گونه که در بحث‌های گذشته نیز بدان اشاره داشتیم- این است که منظور از حرجی که به موجب ادله قاعده لا-حرج نفی شده، حرج شخصی است یا نوعی؟ در حرج شخصی، لازم است تکلیف موجود نسبت به هر شخصی و با قطع نظر از دیگر افراد، حرجی باشد؛ در این نوع از حرج،

ممکن است تکلیفی برای فردی و در شرایطی حرجی باشد، اما برای شخصی دیگر در همان شرایط حرجی نباشد؛ و یا امکان دارد تکلیفی در زمانی خاص برای فردی حرجی باشد، اما برای او در زمان دیگری حرجی نباشد. بنابراین، در حرج شخصی، لازم است که برای تحقق حرج، خصوصیات زمانی، مکانی و دیگر شرایط ممکن را برای شخص معین در نظر گرفت. امّا در حرج نوعی، ملاک این است که تکلیف موجود برای غالب و نوع مکلفین حرجی باشد؛ هرچند که برای فرد معینی آن تکلیف حرجی نباشد. در مباحث پیشین پس از اتمام بحث از آیات و روایات بیان نمودیم که برخی آیات ظهور در حرج شخصی و برخی دیگر در حرج نوعی ظهور دارد؛ در مورد روایات نیز به همین صورت است. بنابراین، باید گفت: در این بحث هر یک از اینها می‌تواند موضوع باشد و فرقی بین این دو نیست. امّا به مشهور فقها نسبت داده شده که مقصود فقط حرج نوعی است و عده‌ای از قاعده لاجر، ص: ۱۳۰

بزرگان [۲۱۰] فرموده‌اند که منظور فقط حرج شخصی است و استدلال نموده‌اند که از ظاهر آیات و روایات باب استفاده می‌شود که حرج نفی شده، حرج شخصی است و نه حرج نوعی. از جمله: آیه شریفه «مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ» به واسطه خطابی که در آن وجود دارد، بر حرج شخصی دلالت می‌کند و به «کُلِّ مَكْلَفٍ» انحلال پیدا می‌کند. در مباحث گذشته نیز در پاسخ به استدلال فوق ذکر کردیم: اگر خطاب در آیه شریفه چنین ظهوری داشته باشد- که به نظر می‌رسد، ندارد- خطاب موجود در آیه شریفه را همان‌طور که با حرج شخصی می‌توان تفسیر کرد، یعنی مقصود این باشد که «أَيُّهَا الْمَكْلُوفُ إِذَا كَانَ عَلَيْكَ حَرَجٌ فَمَا جَعَلَ اللَّهُ»، هم‌چنین با حرج نوعی نیز می‌توان آن را تفسیر نمود؛ بدین صورت که آیه شریفه بیان می‌دارد: «أَيُّهَا الْمَكْلُوفُ إِذَا كَانَ الْعَمَلُ حَرَجِيًّا لِنَوْعِ الْمَكْلُوفِينَ فَمَا جَعَلَ عَلَيْكَ». شاهد بر این نکته نیز آن است که فقها از آیه صوم: «وَمَنْ كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ...» نسبت به مسأله سفر، حرج نوعی را استفاده کرده‌اند؛ در حالی که ممکن است گرفتن روزه در سفر برای اشخاصی به هیچ عنوان حرجی نباشد؛ بنابراین، نمی‌توان گفت که مقصود از حرج، در آیه شریفه «مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ» فقط حرج شخصی است.

علاوه آن که مولا در مقام جعل قاعده و قانون، هیچ‌گاه تک تک افراد را در نظر نمی‌گیرد، بلکه همیشه نوع مکلفین را منظور نظر قرار می‌دهد؛ بنابراین، قاعده لاجر به طور قطع موارد حرج شخصی را در برمی‌گیرد و برای حرج نوعی که احتیاج به دلیل و قرینه است، آیات و روایات وارد در بحث لاجر، دلالت می‌کنند که حرج نوعی نیز به وسیله لاجر برداشته شده است.

اشکال اول: امتنایی بودن لاجر مستلزم حرج شخصی است

ممکن است در مقام استدلال به حرج شخصی گفته شود: از آنجا که قاعده لاجر قاعده لاجر، ص: ۱۳۱

جنبه امتنایی دارد، امتنان اقتضا می‌کند که اگر در خصوص مکلفی تکلیف حرجی باشد، شارع مقدّس آن را از عهده مکلف بردارد؛ اما اگر در موردی تکلیف برای نوع مردم حرجی باشد، برداشتن تکلیف از شخصی که برای خصوص او حرجی نمی‌باشد، تناسبی با امتنان ندارد و بلکه بر خلاف آن نیز می‌باشد. بنابراین، منظور از حرج در قاعده حرج شخصی است و نه نوعی.

پاسخ اشکال اول

این بیان قابل مناقشه است؛ زیرا، اولاً: همان‌طور که بیان شد، اگر امتنان به عنوان غایت و هدف «مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ»

نیز باشد- چنان که در حدیث رفع چنین نکته‌ای را معتقدیم-، در ملاک احکام نمی‌تواند دخالتی داشته باشد؛ از این رو، نمی‌توان حکم نفی الحرج را دایره مدار وجود و عدم امتنان قرار داد. ثانیاً: بر فرض پذیریم امتنان می‌تواند به عنوان ملاک قاعده قرار گیرد، اشکال این که گفته شود: در مواردی که تکلیف برای نوع مردم حرجی است، شارع آن را برمی‌دارد، چیست؟ بلکه بر عکس، اگر در این موارد شارع بخواهد تکلیف را برای برخی افراد قرار دهد، خلاف امتنان است و از نظر عقلایی نیز مطلب چنین است. بنابراین، امتنان، هم با حرج شخصی سازگاری دارد و هم با حرج نوعی.

اشکال دوم: حرج علت نفی حکم است و با حرج شخصی سازگاری دارد

از برخی کلمات فقها استفاده می‌شود که حرج علت تامه برای رفع حکم است و در نتیجه، باید به حرج شخصی منتهی شد؛ چه آن که حکم از نظر وجود و عدم، دایره مدار علت است؛ در هر موردی که حرج- (علت)- باشد، معلول آن که نفی حکم است نیز وجود دارد. اما اگر حرج را از مقوله حکمت حکم قرار دهیم، امکان دارد که در مورد شخصی حرج نباشد، لکن معلول که رفع حکم است، باشد. در این صورت، منظور از حرج، حرج نوعی می‌شود؛ و مواردی هم چون آیه صوم از این قبیل است که حرج در قاعده لاحرج، ص: ۱۳۲

آن، از مقوله حکمت حکم به حساب می‌آید. [۲۱۱]

پاسخ اشکال دوم

به نظر می‌رسد این بیان صحیح نیست؛ زیرا، فرقی ندارد که حرج را علت قرار دهیم یا حکمت؛ اعم است و هم با حرج شخصی سازگار است و هم با حرج نوعی سازگاری دارد؛ و خلطی که در کلمات بزرگان واقع شده این است که از نظر آنان، اگر حرج حکمت حکم باشد، در این صورت، بر شخص اگر حرجی هم نباشد، با این وجود نفی حکم صورت می‌گیرد، هرچند حرجی نیز وجود ندارد؛ و از اینجا نتیجه گرفته‌اند که منظور از حرج، حرجی نوعی است؛ در حالی که بین حکمت واقع شدن حرج و حرج نوعی هیچ ملازمه‌ای وجود ندارد.

معنای حکمت آن است که دخیل در حکم است امّا دخالت تامّ ندارد؛ بنابراین، ممکن است که حرج، حرج شخصی باشد، اما حکمت باشد و نه علت؛ به عنوان مثال: در باب اسکار گفته می‌شود: «کلّ مسکر حرام» و منظور در اینجا اسکار شخصی است، لکن علت تامه برای حکم نبوده و بلکه به عنوان حکمت حکم است.

بنابراین، در بحث ما که گفته می‌شود حرج از مقوله حکمت حکم می‌باشد، منظور این است که دخالت تامه در نفی حکم (معلول) ندارد و این، هم با حرج شخصی سازگاری دارد و هم با حرج نوعی.

اشکال سوم و پاسخ آن

نکته دیگری که ممکن است برای اثبات شخصی بودن حرج بیان شود، این است که عناوین وارده در شریعت- مانند: عنوان ضرر، استطاعت و ...- ظهور در عنوان‌های شخصی دارند. چنان که در ذیل آیه شریفه «وَلَلَّهُ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ» قاعده لاحرج، ص: ۱۳۳

إِلَيْهِ سَبِيلًا» [۲۱۲] گفته می‌شود: منظور از استطاعت، استطاعت شخصی است، در مورد قاعده لاحرج و «مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ» نیز گفته می‌شود مراد از حرج، حرجی شخصی است.

در پاسخ به این استدلال می‌گوییم: کبرای قضیه که هر عنوانی از عناوین شریعت در مصداق شخصی ظهور دارد، مورد قبول

نمی‌باشد؛ و کبرای تامی نیست؛ چرا که با مراجعه به عناوین ادله، خلاف این مطلب بدست می‌آید.

این سه اشکال را به همراه پاسخ آنها به عنوان مطلب جانبی یادآور شدیم، و گرنه از آیات و روایات، هم حرج شخصی و هم حرج نوعی را استفاده نمودیم. بنابراین، اگر تکلیفی همانند جهاد برای نوع مردم حرجی شد، شارع متعال آن را بر می‌دارد. قاعده لاجر، ص: ۱۳۵

تنبیه سؤم: مفاد قاعده لاجر، رخصت است یا عزیمت؟

اشاره

تنبیه سؤم مفاد قاعده لاجر، رخصت است یا عزیمت؟

پیش از بیان پاسخ پرسش فوق، لازم است گفته شود احکام و قوانین شریعت بر دو نوع است: گروه اول، قوانینی است که در قلمرو اختیار انسان قرار دارد و انسان اختیار دارد از حقوقی که این قوانین برای او ایجاد می‌کند، بهره‌مند شود و یا به اختیار از آن منصرف گردد. هدف شارع مقدس در این امور الزام نمی‌باشد که مکلف در همه حال ملزم به رعایت آن باشد؛ با این وجود، اصل مشروعیت و مطلوبیت عمل به قوت خود باقی است. به این گروه از احکام و قوانین، در اصطلاح احکام ترخیصی و به طور خلاصه، «رخصت» گفته می‌شود.

گروه دیگر، احکام و تکالیفی هستند که اراده خداوند با توجه به مصالحی، به آنها تعلق گرفته است و جنبه الزامی دارند که حریم آنها باید در همه حال رعایت شود و تحت هیچ شرایطی و به هیچ دلیلی نمی‌توان از زیر بار آن تکلیف شانه خالی کرد. این گروه از تکالیف، قوانین الزامی نام دارند که در اصطلاح به آنها «عزیمت» گفته می‌شود.

ظاهر آن است که این اختلاف- (رخصت و یا عزیمت بودن)- فقط در باب عبادات مطرح است. اگر بگوئیم این قاعده از باب رخصت است، در این صورت، عبادت حرجی چنانچه انجام شود، صحیح خواهد بود؛ اما اگر گفته شود قاعده لاجر از مقوله عزیمت است، حرج مانعیت دارد و عبادات حرجی و ضرری در صورت انجام گرفتن، باطل خواهند بود.

قاعده لاجر، ص: ۱۳۶

این بحث به طور عمده از زمان مرحوم کاشف الغطاء مطرح شده است؛ ایشان در موارد گوناگونی به این مطلب می‌پردازند و قائل به عزیمت هستند؛ از جمله آن موارد این است که می‌فرماید: همان‌طور که وضوی ضرری- در مواردی که استعمال آب برای انسان ضرر دارد- باطل است، وضوی حرجی نیز باطل می‌باشد. [۲۱۳] مرحوم صاحب جواهر رحمه الله نیز در بحث صوم بیان می‌کند که وجوب روزه از پیرمرد و پیرزن و ... برداشته شده است و اگر روزه بگیرند، روزه آنان باطل خواهد بود. ایشان تصریح می‌کند که این حکم از باب عزیمت است و نه رخصت؛ و این مطلب را به همه فقها- مگر مرحوم محدث بحرانی، صاحب «حدائق» رحمه الله- نسبت می‌دهند. [۲۱۴] مرحوم نائینی رحمه الله نیز قائل به عزیمت بوده و می‌گوید: وضوی حرجی، غسل حرجی و روزه حرجی، همه باطل است. [۲۱۵] در مقابل، بزرگانی چون مرحوم محقق همدانی، سید طباطبایی و محقق بجنوردی رحمهم الله قائل اند که مفاد قاعده لاجر رخصت است و نه عزیمت.

مرحوم محقق همدانی رحمه الله بیان می‌کند:

«أن التيمم في الموارد التي ثبت جوازها بدليل نفى الحرج رخصة لا عزيمة، فلو تحمّل المكلف المشقة الشديدة الرافعة للتكليف وأتى

بالطهارة المائیة، صَحَّت طهارته ...؛ فَإِنَّ أدْلَهُ نفی الحرج - لأجل ورودها فی مقام الإمتنان و بیان توسعه الدین - لاتصلح دليلاً إلانفی الوجوب لا لرفع الجواز» [۲۱۶]؛

جواز تیمم در مواردی که به سبب قاعده لاحرج ثابت می‌شود، از باب رخصت است و نه عزیمت؛ بنابراین، اگر مکلف سختی و مشقتی را که سبب

قاعده لاحرج، ص: ۱۳۷

رفع تکلیف می‌شود، تحمّل نماید و وضو بگیرد و یا غسل کند، عملش صحیح است. زیرا، ادله نفی حرج بخاطر آن که در مقام امتنان و توسعه دین است، فقط صلاحیت نفی وجوب وضو و یا غسل را دارد و نه رفع جواز آنها را.

مرحوم سید یزدی رحمه الله نیز در مسأله ۱۸ از بحث مسوغات تیمم به این مطلب پرداخته و نظیر مرحوم همدانی رحمه الله می‌نویسد:

«إذا تحمّل الضرر وتوضأ أو اغتسل فإن كان الضرر في المقدمات من تحصيل الماء ونحوه وجب الوضوء أو الغسل وصح، وإن كان في استعمال الماء في أحدهما بطل؛ وأما إذا لم يكن استعمال الماء مضرًا بل كان موجباً للحرج والمشقة كتحمّل ألم البرد أو الشين مثلاً، فلا يبعد الصّحة وإن كان يجوز معه التيمم؛ لأنّ نفی الحرج من باب الرخصة لا العزيمة ولكنّ الأحوط ترك الإستعمال وعدم الإكتفاء به على فرضه، فيتيمم أيضاً» [۲۱۷]؛

اگر شخصی به جهت مقدمات وضو و یا غسل (نه اصل آنها) متحمل ضرر شود و با این حال، وضو بگیرد و یا غسل کند، عملش صحیح خواهد بود؛ اما اگر خود استعمال آب در وضو یا غسل برای او ضرر داشته باشد، وضو و غسلش باطل خواهد بود؛ لکن اگر استعمال آب برای او ضرری نداشته باشد ولی حرجی باشد - مثل آن که باید سختی و درد سرما را متحمل شود و یا آن که برای او عیبی را ایجاد می‌کند - در این صورت، بعید نیست که وضو یا غسل او صحیح باشد؛ هر چند که تیمم نیز در این صورت جایز است. چه آن که نفی حرج از باب رخصت است و نه عزیمت؛ امّا احتیاط در مسأله آن است که اولاً، استعمال آب را در فرض حرجی بودن ترک کند و ثانیاً: در فرض استعمال، عمل تیمم را نیز بجا آورد.

قاعده لاحرج، ص: ۱۳۸

مرحوم امام خمینی قدس سره در حاشیه عروه، به مطلب مرحوم سید یزدی ایراد می‌کند و ذیل عبارت «لأنّ نفی الحرج من باب الرخصة لا- العزيمة» می‌فرماید: بیان صاحب عروه رحمه الله محل اشکال بوده و قول صحیح آن است که لاحرج از باب عزیمت می‌باشد؛ بنابراین، اگر کسی وضو و یا غسل حرجی بگیرد، عمل او باطل خواهد بود. عبارت مرحوم امام خمینی قدس سره چنین است:

«محلّ إشكال لا يترك الاحتياط الآتی، بل كونه عزيمة على الأقرب والبطلان لا يخلو من وجه قوي» [۲۱۸].

مرحوم محقق بجنوردی نیز از کسانی است که قائل به رخصت می‌باشد و در استدلال به این مطلب بیان می‌کند که: لاحرج فقط الزام موجود در حکم را برمی‌دارد؛ امّا ملاک حکم در اینجا باقی خواهد بود و امکان رفع ملاک در عالم تشریح وجود ندارد؛ چه آن که ملاک یک امر تکوینی است و فقط به وسیله اسباب و موجبات تکوینی امکان رفع دارد و نه به وسیله لاحرج و لاضرر. بنابراین، اگر کسی وضو یا غسل حرجی بگیرد، به واسطه ملاکی که دارد، صحیح و مشروع خواهد بود. [۲۱۹]

اشکال نظر محقق بجنوردی رحمه الله

به نظر می‌رسد، سخن مرحوم بجنوردی رحمه الله مخدوش است؛ زیرا، در باب تکالیف، بر اساس مبنایی که می‌گوید وجوب یک امر بسیط است و بر معنای مرکب دلالتی ندارد، ادله اولیه بیشتر از یک چیز را بیان نمی‌کنند و حتی هنگامی که ادله اولیه را به

عرف ارائه می‌کنیم، درک نمی‌کند که شارع مقدّس دو مطلب را بیان کرده است، بلکه از آنها فقط وجوب را می‌فهمد؛ بنابراین، مدلول مطابقی ادله اولیه فقط یک چیز است و آن هم وجوب و الزام است.

البته ممکن است کسی بگوید ادله اولیه به دلالت التزامی بر وجود ملاک دلالت

قاعده لاجر، ص: ۱۳۹

دارند؛ و بر اساس قانون تفکیک در حجّیت، مانعی ندارد که مدلول مطابقی به وسیله قاعده لاجر از حجّیت ساقط شود و لکن مدلول التزامی اش باقی بماند.

در پاسخ به این اشکال گفته می‌شود: از کجا احراز می‌گردد مدلول التزامی متقوم به مدلول مطابقی نیست؟ به عبارت دیگر، اصل تفکیک در حجّیت مورد قبول است و از موارد بسیار روشن آن، این است که دو روایت باهم تعارض داشته باشند؛ در این صورت، در اثر تعارض مدلول مطابقی هر دو روایت از بین می‌رود ولی مدلول التزامی آنها که نفی ثالث است، به قوّت خودش باقی می‌ماند.

در این مورد، کاشف مدلول التزامی فقط الزام و تکلیف است، ولی در این بحث، برای این که دانسته شود فعلی دارای ملاک است، کاشفی جز الزام وجود ندارد؛ زمانی که وجوب به فعلی تعلق گیرد، دانسته می‌شود که دارای ملاک است؛ حال، اگر وجوبی نباشد، ملاک فعل از کجا بدست می‌آید؟ بنابراین، اگر وجوب عمل به وسیله قاعده لاجر از بین رود، راهی برای احراز ملاک وجود ندارد و حداقل گفته می‌شود که وجود ملاک مشکوک است و شک در اینجا مطابق با شک در صحّت و علم به عدم مشروعیت است. نتیجه آن که مفاد قاعده لاجر از باب عزیمت است.

اشکال بر محقق نائینی رحمه الله

مرحوم محقق نائینی رحمه الله - همان گونه که بیان شد - قائل به عزیمت است و بیان می‌دارد:

لاجرج تکلیف را از اساس برمی‌دارد و هیچ چیز باقی نمی‌ماند؛ ولی با این حال، بحث لاجر را به بحث لاضرر قیاس نموده و می‌فرماید: چنان که وضو و غسل ضرری باطل است، وضو و غسل حرجی نیز باطل می‌باشد و فرقی بین این دو نیست. [۲۲۰] این بیان مرحوم نائینی مورد نقد واقع شده و گفته‌اند: در ما نحن فیه، نباید بحث حرج و ضرر را با هم مقایسه کرد و قیاس ایشان مع الفارق است؛ چه آن که در باب ضرر، حکم دوّمی نیز داریم که بیان می‌کند ایجاد ضرر بر نفس، جان، مال و آبرو حرام است؛

قاعده لاجر، ص: ۱۴۰

در این صورت یک عنوان حرام به وضوی ضرری ضمیمه می‌شود که نمی‌تواند مصداق برای امثال واقع شود؛ زیرا، انسان نمی‌تواند به وسیله مبعّد، تقرّب پیدا کند؛ اما در باب لاجر، دلیلی نداریم که بیان کند حرج حرام است.

به نظر می‌رسد، این سخن، نکته صحیحی است و قیاس لاجر به لاضرر، قیاس درستی نمی‌باشد؛ اما اگر گفته شود مقصود مرحوم نائینی این است که همان گونه قاعده لاضرر بر ادله اولیه حکومت دارد و موجب تخصیص و تقیید آنها می‌شود - لاضرر به طور کلّ الزام و ملاک موجود در حکم را از بین می‌برد - قاعده لاجر هم بر ادله اولیه حکومت دارد و موجب تخصیص و تقیید آنها می‌شود؛ در این صورت، قیاس لاجر به لاضرر اشکالی ندارد.

اشکال: اگر کسی بگوید از آنجا که لاجر از باب امتنان است، امتنان اقتضا می‌کند که شارع فقط اصل الزام را بردارد ولی ملاک باقی باشد؟

پاسخ اشکال: در مقام جواب گفته می‌شود امتنان در ملاک احکام دخالتی ندارد؛ زیرا، بر فرض دخالت، حکم - وجوداً و عدماً - دائر مدار وجود و عدم وجود امتنان خواهد بود؛ از این رو، اگر در موردی شارع به لحاظ نوع مردم و از باب امتنان حکمی را بردارد، نمی‌توان گفت در موردی که برخلاف امتنان است، تکلیف باید وجود داشته باشد.

آخرین نکته‌ای که می‌توان به عنوان عزیمت بودن قاعده لاجر بیان کرد، این است که اگر گفته شود مفاد قاعده لاجر از باب رخصت است، در این صورت در آیه تیمم - «فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَيْحِدًا طَيِّبًا» [۲۲۱] - باید به تخییر بین وضو و غسل و تیمم قائل شویم؛ چرا که شخص می‌تواند وضو و یا غسل حرجی نیز بگیرد و عملش صحیح است. اما اگر قائل به عزیمت شویم تخییر معنا ندارد و حتماً باید تیمم صورت گیرد؛ و کسی در اینجا قائل به تخییر نشده است. مرحوم نائینی رحمه الله نیز در حاشیه عروه، در این مورد می‌فرماید: بعید نیست بگوییم

قاعده لاجر، ص: ۱۴۱

چنین تخییری وجود ندارد؛ بلکه قطع به عدم تخییر داریم:

«لا یبعد القطع بعدم التخییر بین الطهارة المائیه والترایه» [۲۲۲].

و یا آن که در مورد آیه شریفه «وَمَنْ كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ...» [۲۲۳] بنا بر قول به رخصت باید گفت شخص مخیر است که در سفر نمازش را تمام بخواند و یا شکسته؛ و هم‌چنین روزه‌اش را بگیرد و یا نگیرد؛ و حال آن که همه می‌گویند اگر کسی نمازش را در سفر تمام بخواند و یا روزه بگیرد، عمل او باطل است. بنابراین، نتیجه بحث این می‌شود که مقتضای قاعده لاجر عزیمت است و نه رخصت.

قاعده لاجر، ص: ۱۴۲

صفحه سفید

قاعده لاجر، ص: ۱۴۳

تنبیه چهارم: جریان قاعده در احکام وضعی و عدم جریان آن

اشاره

تنبیه چهارم جریان قاعده در احکام وضعی و عدم جریان آن از مباحثی که لازم است مورد توجه قرار گیرد، آن است که، همان‌طور که این قاعده نسبت به احکام تکلیفی جریان دارد، آیا نسبت به احکام وضعی از قبیل: لزوم، صحت، جزئیت و ... جریان دارد یا خیر؟ به عنوان مثال: چنانچه لزوم نکاح نسبت به زن یا مرد حرجی باشد، آیا این قاعده می‌تواند رافع لزوم باشد؟

در ابتدا به ذهن می‌رسد ادله این قاعده همانند ادله حدیث رفع، بنا بر تحقیق از این جهت عموم و اطلاق دارد؛ به خصوص تعبیر «مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ» دلالت بر آن دارد که هر حکمی اعم از تکلیفی و وضعی، چنانچه حرجی باشد، در شریعت و دین نفی شده است؛ بنابراین، لازم است در مقابل این عموم یا اطلاق، دلیل مخصص یا مقتیدی را جستجو نمود.

علامه بر دلیل فوق، می‌توان از برخی روایات که قبلاً ذکر شد (مانند روایت عبدالاعلی)، چنین مطلبی را استفاده نمود. به عنوان نمونه، در باب مسح، از شرائط آن لزوم مسح بر پوست است و به عبارت دیگر، شرط صحت وضو آن است که بر پوست مسح شود؛ و در صورتی که این امر حرجی باشد، شرطیت آن برداشته می‌شود؛ لذا، از این روایات نیز می‌توان در این بحث استفاده نمود.

قاعده لاجر، ص: ۱۴۴

جهات مانع از جریان قاعده در احکام وضعی

در مقابل، چهار جهت وجود دارد که مانع از جریان این قاعده در احکام وضعی است:

جهت اول: آن که چنانچه قائل شویم احکام وضعی، احکام مستقلی نیستند و بلکه ناشی از احکام تکلیفی می‌باشند، در این صورت با جریان قاعده لاجر در احکام تکلیفی دیگر نیازی به جریان مجدد آن در حکم وضعی نیست. آری این بحث در صورتی معنی دارد که ما قائل شویم احکام وضعی احکامی مستقل می‌باشند.

جهت دوم: احکام وضعی بر دو نوع است: یک نوع آن ذات طرفین است، مانند: صحت بیع و یا لزوم و جواز معامله؛ نوع دوم احکام وضعیه‌ای که متعلق به یک فعل، یا یک شخص و یا یک مکلف است، مانند: جزئیت و یا شرطیت شیئی در یک عبادت.

باید گفت: در نوع اول، قاعده لاجر نمی‌تواند جریان پیدا کند؛ زیرا، این قاعده بر اساس امتنان است و اگر بخواهد لزوم را نسبت به یک طرف رفع نماید، ممکن است نسبت به طرف دیگر بر خلاف امتنان باشد.

جهت سوم: می‌توان گفت قاعده لاجر مواردی که جعل شرعی به نحو مستقل و تأسیسی به آنها تعلق پیدا می‌کند را می‌تواند رفع کند؛ اما لزوم و صحت که یکی از احکام امضایی است، در میان عقلا نیز موجود بوده، و قابل رفع با قاعده لاجر نیست.

جهت چهارم: آن است که احکام وضعی دارای موضوع معینی هستند که اقتضای آن احکام را دارند؛ بر خلاف احکام تکلیفی که از همان ابتدا و مستقلاً برای فعلی از طرف شارع وضع شده است. لزوم و صحت معلول و یا مسبب از بیع است و با تحقق سبب، مسبب محقق خواهد شد؛ و برای از بین رفتن مسبب، نیاز به علت خاص که موجب رفع موضوع شود، داریم.

بنابراین، اگر چه والد معظم «دام ظلّه العالی» در بحث قاعده لاجر بر این اعتقادند که قاعده لاجر در احکام وضعی جریان دارد اما به نظر می‌رسد که قاعده لاجر در احکام وضعی جریان ندارد و ادله آن از این جهت در مقام بیان نبوده و اطلاقی در میان

قاعده لاجر، ص: ۱۴۵

نیست. با توجه به این چهار جهت، نمی‌توان در موردی که نکاح و بقای بر زوجیت نسبت به زن حرجی است، به قاعده لاجر تمسک نمود و آن را رفع نمود؛ به گونه‌ای که با جریان آن، زن خود به خود بتواند نکاح را فسخ کند و حتی نیازی به مراجعه به حاکم شرع نداشته باشد؛ چرا که با جریان این قاعده، خود به خود، لزوم مرتفع می‌شود و زن باید بتواند نکاح را فسخ کند.

البته، در چنین مواردی که بقای بر زوجیت به هر نحوی برای زن موجب عسر و حرج است، می‌تواند به حاکم شرع مراجعه نموده و وی به جهت ولایتی که دارد، در ابتدا زوج را وادار بر طلاق می‌کند و چنانچه امتناع ورزد، از باب «الحاکم ولی الممتنع» می‌تواند طلاق ولایتی را جاری نماید.

مؤیدات عدم جریان قاعده در احکام وضعی

برای عدم جریان قاعده لاجر در احکام وضعی، علاوه بر جهات ذکر شده می‌توان به دو شاهد نیز اشاره نمود:

۱) شاهد و مؤید اول این نظریه آن است که فقها در باب زنی که شوهر او غائب است، اقوال متعددی دارند؛ و مختار جماعتی از متقدمین و متأخرین [۲۲۴] آن است که باید به حاکم شرع رجوع کند و به او تا چهار سال مهلت دهد، اگر خبری از شوهر نشد، چنانچه کسی که نفقه و خرج او را دهد وجود داشته باشد، باید صبر کند؛ و چنانچه چنین شخصی در کار نباشد، می‌تواند زن را طلاق دهد؛ بر این مطلب روایات صحیح‌های نیز وجود دارد. [۲۲۵]

قاعده لاجر، ص: ۱۴۶

شاهد بر نکته گفته شده، آن است که تردیدی وجود ندارد بر این که خود مقدار چهار سال غالباً عنوان ضرر و حرج را در بر دارد؛ اما با این وجود، باید تا چهار سال صبر نماید و در این مورد، با وجود حرج، ائمه علیهم السلام به قاعده لاجر تمسک ننموده‌اند. البته نسبت به زائد بر این مقدار برخی از فقها تصریح نموده‌اند که وجوب صبر مستلزم حرج است؛ لیکن با وجود روایات معتبر،

نیازی به این بیان نیست.

بنابراین، می‌توان گفت: با جواز مراجعه به حاکم و استفاده حاکم از اختیار ولایتی خویش، نیازی به استدلال به قاعده نفی حرج نیست و آن چه را که مرحوم سید صاحب عروه در بحث «کتاب العده» از «العروه الوثقی» بیان فرموده‌اند - (مبنی بر آن که در مورد زنی که شوهر او مفقود نیست ولی در مکانی زندانی شده است که امکان رجوع او به هیچ وجه وجود ندارد، می‌توان به جهت قاعده لاجر قائل به جواز طلاق شد، به خصوص که آن زن جوان باشد) - صحیح نیست؛ و مجالی برای جریان لاجر وجود ندارد.

عبارت مرحوم سید یزدی چنین است:

«... وفي غير المفقود ممن علم أنه محبوس في مكان لا يمكن مجيؤه أبداً ... يمكن أن يقال بجوازه، لقاعدة نفى الحرج والضرر خصوصاً إذا كانت شابةً واستلزم صبرها طول عمرها و وقوعها في مشقة شديدة...» [۲۲۶].

۲) مؤید دوم بر این مطلب آن است که فقها [۲۲۷] در باب اکل مال غیر برای شخص مضطر در عین این که فتوا به جواز داده‌اند، اما هیچ خلافتی بین آنان نسبت به حکم وضعی ضمان وجود ندارد؛ بنابراین، قاعده لاجر حکم تکلیفی عدم جواز تصرف در مال غیر بدون اذن مالک را بر می‌دارد؛ اما حکم وضعی - ضمان - به قوت خود باقی است.

قاعده لاجر، ص: ۱۴۷

از مجموع مطالب چنین نتیجه می‌شود که قاعده لاجر در احکام وضعی جریان ندارد؛ و از این جهت، می‌توان یکی از تفاوت‌های بین این قاعده و قاعده لاضرر را این نکته دانست که قاعده لاضرر نسبت به احکام وضعی جریان دارد؛ اما در مورد قاعده لاجر چنین نیست.

کلام محقق نائینی رحمه الله

مرحوم نائینی در تنبیه هفتم قاعده لاضرر می‌فرماید: همان‌گونه که قاعده لاجر بر عمومات مثبتة احکام تکلیفیه حکومت دارد، بر عموماتی که اثبات‌کننده احکام وضعیه می‌باشند نیز حکومت دارد؛ چه آن حکم وضعی لزوم عقد باشد و چه قاعده سلطنت. «لا ينبغي الإشكال في أنه كما يكون هذه القاعدة حاکمة على العمومات المثبتة للأحكام التکلیفیه فكذلك حاکمة على العمومات المثبتة للأحكام الوضعیه، سواء كان الحكم الوضعی من قبيل لزوم العقد أو من قبيل قاعدة السلطنة» [۲۲۸].

لکن انصاف آن است که التزام به چنین تفاوتی بسیار دشوار است. این دو قاعده دارای تعابیر قریب به یکدیگر می‌باشند و هم‌چنان که شارع حکم ضرری را در اسلام جعل نفرموده است، به وسیله قاعده لاجر نیز اعلام فرموده که هر حکمی اعتم از تکلیفی و وضعی چنانچه حرجی باشد، در شریعت جعل نشده است و امضائی بودن یک حکم مانع از این امر نیست؛ چرا که می‌توان گفت: شارع لزوم و صحت در نزد عقلا را تا حدی که منجر به حرج نشود، امضا فرموده است.

قاعده لاجر، ص: ۱۴۹

تنبیه پنجم: جریان قاعده لاجر نسبت به محرمات

اشاره

تنبیه پنجم جریان قاعده لاجر نسبت به محرمات

آیا همان‌طور که قاعده لایحه احکام الزامی و جویی را رفع می‌کند و در مواردی که وجوب یک فعل برای مکلف حرجی است، آن وجوب برداشته می‌شود، در مواردی که حرمت عنوان حرجی داشته باشد نیز به وسیله این قاعده برداشته می‌شود یا خیر؟ به عبارت دیگر، همان‌گونه که این قاعده نسبت به احکام و جویی حکومت دارد، آیا نسبت به احکام تحریمی نیز حکومت دارد یا خیر؟ چنانچه بر محرمات حکومت داشته باشد، آیا همه محرمات را شامل می‌شود و یا این که در خصوص محرمات صغیره جریان دارد؟ اگر در موردی ترک یک حرام، برای شخص موجب حرج باشد، به عنوان مثال:

ترک زنا موجب حرج گردد؛ و یا اگر در موردی گفتار صدق مستلزم حرج باشد، به عنوان مثال: چنانچه بخواهد راستگوی در کلام باشد، باید ۱۰ کیلومتر پیاده راه رود که این امر عرفاً موجب حرج است، و برای آن که گرفتار حرج نشود، لازم است دروغ بگوید؛ حال، سؤال این است که آیا با قاعده لایحه این حرمت برداشته می‌شود؟ و یا اگر در موردی همسرش را اکراه به کشف حجاب کند و به او بگوید اگر این عمل را انجام ندهی، تو را طلاق می‌دهم - فرض آن است که طلاق برای زن حرجی بوده و با طلاق دیگر امکان تشکیل زندگی و یا ادامه زندگی برای او نیست و نمی‌تواند خرج خود را تهیه کند - آیا در این صورت، قاعده لایحه به او اجازه کشف حجاب که حرام است را می‌دهد؟

پس از تحقیق و تفحص در موارد موجود در شریعت، می‌توان گفت: چه بسا تفاوتی

قاعده لایحه، ص: ۱۵۰

میان واجبات و محرمات نیست. به عنوان نمونه: در کتاب «حج» در باب احرام و محرمات آن، در موارد متعددی به قاعده لایحه تمسک شده و به مکلف اجازه داده شده است که آنها را مرتکب شود. اینک به چند نمونه اشاره می‌نمائیم:

(۱) یکی از روایات بحث قاعده لایحه، روایت «هیثم بن عروه التیمی» است که به وضوح بر این نکته دلالت داشت که شخص محرم اگر بخواهد برای اسباج وضو، نسبت به جدا شدن موی خود کفاره دهد، این امر حرجی است و امام صادق علیه السلام در این فرض فرمودند که کفاره لازم نیست و به قاعده لایحه استدلال فرمودند. در این روایت، گرچه مدلول مطابقی آن نفی یک حکم و جویی به نام «وجوب کفاره» است، اما به دلالت التزامی دلالت بر نفی حرمت دارد؛ چرا که بین نفی کفاره و نفی حرمت، ملازمه وجود دارد؛ هر چند در جای خود بیان نموده‌ایم که بین وجود کفاره و ثبوت حرمت ملازمه‌ای نیست.

این روایت گرچه در مورد وضو وارد شده است، اما ظاهر آن است که خصوصیتی برای وضو در این رابطه نیست. والد معظم «دام ظلّه» در کتاب گرانسنگ «تفصیل الشریعه» در همین رابطه بیان می‌دارند:

«والاستدلال بالروایة علی عدم الحرمة بقاعدة نفی الحرج لا یوجب الإنحصار بالوضوء والغسل الواجبین، كما لا یخفی» [۲۲۹].

بنابراین، از روایت استفاده می‌شود که این قاعده اجماً در محرمات نیز جریان دارد. در همین زمینه، فقها در مورد جواز ازاله شعر محرم در صورت ضرورت به ادله‌ای هم چون قاعده لایحه استناد نموده‌اند؛ و از جمله، می‌توان به مرحوم سید عاملی [۲۳۰]، مرحوم صاحب جواهر [۲۳۱]، مرحوم محقق خوانساری [۲۳۲]، مرحوم محقق

قاعده لایحه، ص: ۱۵۱

خوئی [۲۳۳] و والد محقق و فقیه بزرگوارمان در «تفصیل الشریعه» [۲۳۴] اشاره نمود. عبارت مرحوم عاملی در این رابطه چنین است:

«و أمّا جواز إزالته مع الضرورة فموضع وفاق بین العلماء أيضاً، و يدلّ علیّه مضافاً علی الأصل ونفی الحرج و...» [۲۳۵].

(۲) از موارد دیگری که در حجّ به قاعده لایحه برای رفع حرمت استناد شده، مسأله حرمت خروج از مکه برای کسی که عمره تمتّع را انجام داده است، می‌باشد. در این مورد، به مشهور فقها نسبت داده شده که خروج از مکه حرام است، لیکن در مواردی که ماندن در مکه برای شخصی که عمره تمتّع انجام داده، حرجی باشد، می‌تواند از مکه خارج شود. [۲۳۶] مرحوم سید یزدی در کتاب «عروه الوثقی» در این مورد آورده است:

«ثم إنَّ عدم جواز الخروج على القول به إنما هو في غير حال الضرورة، بل مطلق الحاجة؛ و أمّا مع الضرورة أو الحاجة مع كون الإحرام بالحجّ غير ممكن أو حرجاً عليه فلا إشكال فيه» [۲۳۷]؛ [۲۳۸]

قاعده لاجر؛ ص ۱۵۱

م جواز خروج از مکه - در صورتی که قائل به آن شویم - مربوط به صورتی است که خروج از مکه ضروری نباشد و یا نیاز به آن نباشد؛ اما در صورت ضرورت و یا احتیاج به خروج، اگر احرام به حجّ غیر ممکن و یا حرجی باشد، هیچ اشکالی برای خروج از مکه وجود ندارد.

قاعده لاجر، ص: ۱۵۲

مرحوم فاضل هندی نیز در همین رابطه بیان می‌کند:

«ويدلّ على جواز الخروج محلاً مع الضرر كثيراً بالبقاء على الإحرام، الأصل وانتفاء الحرج في الدين، ...» [۲۳۹].

بنابراین، از کلمات فقها استفاده می‌شود که چنانچه مانند در مکه حرجی باشد، حکم حرمت به استناد قاعده نفی حرج برداشته می‌شود. البته از کلمات مرحوم محقق خوئی قدس سره [۲۴۰] بدست می‌آید که در این فرض، وجوب خروج با حالت احرام به استناد لاجر برداشته می‌شود؛ هم‌چنین از کلمات والد محقق نیز این نکته استفاده می‌شود؛ ایشان در «تفصیل الشریعة» آورده‌اند: «وأما ترك الإحرام للحجّ من مكّة على تقدير الحاجة إلى الخروج، والقول بوجوب الإحرام في هذا الحال، فلا يسوّغه مجرد الحاجة غير البالغة حدّ الإضطرار، وذلك لظهور الأدلّة على هذا القول في الوجوب من دون تعليق له على شيء، ولا ملازمة بين الأمرين: الخروج وترك الإحرام؛ فإذا كان المسوّغ للأول مجرد الحاجة، فلا يستلزم أن يكون المجوّز للثاني أيضاً ... بل الراجع لهذا الوجوب والمسوّغ للترك هو قاعدة الحرج ...» [۲۴۱].

۳) از موارد دیگر آن که ورود به مکه بدون احرام جایز نیست، مگر برای کسی که به صورت مکرر بخواهد رفت و آمد کند؛ مانند: زغال فروش، هیزم فروش و چوپان؛ مرحوم فاضل هندی [۲۴۲] دلیل این استثناء را علاوه بر روایات وارده، قاعده لاجر دانسته است؛ مرحوم خوانساری نیز در این مورد می‌فرماید:

«وأما إسناء من يتكرّر دخوله، فادّعى الإتّفاق عليه للحرج ... أمّا

قاعده لاجر، ص: ۱۵۳

التمسك بقاعدة نفى الحرج فله وجه لكنّ المدار على الحرج الشخصى، ويدور الحكم مداره» [۲۴۳]؛

اما استثنای شخصی که مکرر داخل مکه می‌شود، در مورد آن به خاطر حرج، ادعای اتفاق شده است؛ تمسک به قاعده لاجر در این مورد وجهی دارد، اما باید توجه داشت که منظور از حرج در اینجا حرج شخصی است و حکم فوق بر همین اساس است. مرحوم صاحب جواهر نیز بعد از آن که بیان می‌دارد ورود به مکه برای امثال چوپان بدون احرام جائز است و مخالفی در این مسأله وجود ندارد، از جمله دلیلی که برای آن ذکر می‌کند تمسک به قاعده لاجر است. [۲۴۴] (۴) از دیگر محرمات احرام چیدن ناخن است؛ اما فقها تصریح نموده‌اند که در صورت ضرورت و حرج، محرم می‌تواند ناخن خود را بچیند؛ بسیاری از فقها از جمله مرحوم محقق خوئی قدس سره تصریح نموده‌اند: مراد از ضرورت، ضرورت عرفی است که همان حرج و مشقت است. [۲۴۵] (۵) مورد دیگری که می‌توان به آن اشاره نمود، این است که یکی از محرمات احرام، حرمت تدهین - روغن و کرم مالی - برای محرم است، اما در مواردی که محرم به جهت درد شدید ناچار از استعمال باشد، و عدم استعمال برای او مستلزم عسر و حرج باشد، فقها فتوا به جواز داده‌اند. به عنوان مثال: مرحوم علامه حلی رحمه الله در این زمینه بیان می‌دارد:

«ويدلّ على جواز التدهين عند الضرورة أولاً أدلّة نفى العسر والحرج ...» [۲۴۶].

قاعده لاجر، ص: ۱۵۴

موارد فوق نمونه‌هایی از استدلال به قاعده لاجر برای رفع حرمت در باب محرمات احرام است؛ و از سوی دیگر، آیه شریفه «مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ» که مهمترین دلیل بر این قاعده است، عمومیت دارد و شامل هر حکم حرجی می‌شود، اعم از واجبات و محرمات؛ خصوصاً با توجه به کلمه «فی الدین» که مجموعه تکالیف را شامل می‌شود.

علاوه بر موارد فوق، شاهد دیگر آن است که فقها در باب خوردن حرام مانند: اکل میته و اکل مال غیر، در صورتی که ترک آن موجب اضطرار باشد و شخص به جهت گرسنگی و یا تشنگی در اضطرار قرار گیرد، فتوا به جواز آن داده‌اند، و با استدلال به قاعده لاجر، حکم حرمت اکل حرام و حرمت تصرف در مال غیر بدون اذن مالک را مرفوع دانسته‌اند؛ و علاوه بر کتاب و سنت به ادله نفی حرج نیز استدلال شده است.

هم‌چنین، در باب نوشیدن شراب برای مضطر - (که با عنوان مداوا فرق می‌کند) - گرچه شیخ طوسی رحمه الله در «مبسوط» [۲۴۷] و «خلاف» [۲۴۸] قائل به عدم جواز شده است، اما مشهور فتوای به جواز داده‌اند [۲۴۹]. بنابراین، اگر کسی به جهت عطش، ترس تلف شدن دارد و غیر از شراب چیز دیگری در اختیار او نباشد، می‌تواند از آن به مقدار رفع عطش استفاده نماید؛ و برخی از فقها تصریح دارند بر این که در شریعت اکل میته برای مضطر تجویز شده است، پس باید برای او نوشیدن شراب به طریق اولی تجویز شود؛ چه آن که تحریم حیوان مرده شدیدتر از تحریم شراب است.

مرحوم نراقی رحمه الله در مورد مداوای با شراب که محل خلاف است، قائل به جواز شده‌اند و ضمن بیان ادله فرموده است:

«دلیل الأول (أی الجواز): صدق الإضطرار والضرورة المجوزین

قاعده لاجر، ص: ۱۵۵

للتناول - كما مرّ - مع توقّف العلاج عليه، وأدلة نفی العسر والحرّج والضرر والضرار». [۲۵۰]

ایشان در مورد دیگر نیز بیان می‌کنند:

«ظاهر الآيات المبيحة للمحرمات للمضطرّ وأكثر رواياتها وإن اختصّ بإباحة أكل ما حرّم أكله للمضطرّ، إلّا أنّ مقتضى عموم تفسير الإمام المتقدّم وأدلة نفی العسر والحرّج والضرر: إباحة كلّ محرّم للمضطرّ في الأكل والشرب من غير اختصاص بإباحة ما يحرم أكله وشربه، ولذا أباح مال الغير، مع أنّ التصرف فيه والأخذ فيه وإجباره محرّم أيضاً.

وعلى هذا، فتباح بالإضطرار إلى الأكل والشرب الأفعال المحرّمة لو توقّف عليها، كما لو وجدت امرأة دفع اضطرارها بالتمكين من بضعها، أو شرب خمر، أو ترك صلاة، بأن لا يبذل المالك قدر الضرورة إلّا بأحد هذه الأفعال، فتباح هذه الأفعال، لمعارضه أدلة حرمتها مع أدلة المضطرّ، فيرجع إلى الأصل» [۲۵۱].

مرحوم نراقی رحمه الله بر حسب این کلام معتقد است گرچه آیات کریمه دلالت بر اباحه حرام گوشت برای مضطرّ دارد، اما متقاضی قاعده لاجر و لاضرر آن است که اگر کسی نسبت به خوردن و نوشیدن اضطرار پیدا نمود، برای رفع اضطرار خود می‌تواند هر حرامی را مرتکب شود؛ مگر در مواردی که ادله نفی ضرر و حرج در دو طرف جاری شود؛ مانند: موردی که متوقف بر قتل ذمی یا مستأمن باشد.

نکته‌ای که تأمل در آن ضروری است، این است که گرچه از کلام مرحوم نراقی رحمه الله استفاده می‌شود که ایشان بین اضطرار و حرج فرقی قائل نشده‌اند، اما ممکن است گفته

قاعده لاجر، ص: ۱۵۶

شود در استعمالات عرف بین حرج و اضطرار فرق است. اضطرار عنوانی است ما فوق حرج و در بحث‌های گذشته بیان کردیم در

حرج مطلق مشقت کافی است؛ و بنابراین، لازم نیست که حتی عنوان مشقت شدید وجود داشته باشد؛ در حالی که اضطرار، یا مشقت شدید است و یا از مشقت شدید بالاتر بوده و در مواردی است که چنانچه مرتکب حرام نشود، جان شخص در خطر است. در این گونه موارد، تراحم بین دو فعل حرام یا یک واجب و یک حرام تحقق دارد که باید هر کدام را که از نظر ملاک قوی‌تر است، انتخاب نماییم. البته اگر حرج را به مشقت شدیدی که به‌طور عادی قابل تحمیل نباشد، معنا کنیم، در این صورت، فرق چندانی بین حرج و اضطرار وجود ندارد.

بنا بر این نکته، نمی‌توانیم از اباحه محرمات در موارد اضطرار، جریان قاعده لاجرح در محرمات استفاده نماییم.

کلام محقق بجنوردی رحمه الله

مرحوم محقق بجنوردی رحمه الله بعد از یادآوری این نکته که فقیه نمی‌تواند در مواردی که ترک حرام موجب حرج است، فتوای به ارتکاب دهد، چنین بیان می‌کند:

«فاللازم علی الفقیه فی مقام إجراء هذه القاعدة أن يعمل النظر، ويهتم غاية الإهتمام بأن يكون المورد ممّا لا يرضى الشارع بترکه ولو كان الفعل حرجياً شاقاً علی المکلف، کالواجب الّتی بنی الإسلام علیها، کالصلاة، والزکاة، وصوم شهر رمضان، والحجّ، وأمثالها ممّا لا يرضى الشارع بترکها علی کلّ حال؛ وكذلك لا يكون ممّا لا يرضى بفعله لاشتماله علی المفسدة العظيمة، کقتل النفس المحرّمة، والزنا بذات البعل، واللواط، والفرار عن الزحف، وارتکاب المعاملة الربویة، والقمار، وشرب الخمر و...» [۲۵۲]؛

قاعده لاجرح، ص: ۱۵۷

بر فقیه لازم است که در مقام اجرای این قاعده، دقت نظر داشته باشد و تمام کوشش را انجام دهد که مورد اجرای قاعده از مواردی نباشد که شارع راضی به ترک آن نیست، هر چند که انجام آن فعل برای مکلف حرجی و سخت باشد؛ مانند: واجباتی که اسلام بر آنها بنا شده است؛ از قبیل: نماز، زکات، روزه ماه رمضان، حجّ و همانند این موارد از افعالی که شارع متعال راضی به ترکشان در هیچ حالتی نیست؛ هم‌چنین لازم است که توجه نماید مورد اجرای قاعده از مواردی نباشد که شارع راضی به انجام آن مورد به‌خاطر فساد زیادی که دارد، نیست؛ مانند: کشتن نفس محترمه، زنا با زن شوهردار، لواط، فرار از جنگ، ربا، قمار، نوشیدن شراب و

ایشان در دلیل بر مطلب فوق بیان می‌کند که این قاعده از باب لطف و امتنان خداوند بر مکلفین است و نمی‌تواند رخصت نسبت به هر حرامی و یا ترک هر واجبی باشد.

اشکال بر محقق بجنوردی رحمه الله

ملاحظه‌ای که بر فرموده محقق بجنوردی رحمه الله وجود دارد، آن است که اولاً: این بیان مستلزم عدم جریان قاعده در تمام موارد است؛ زیرا، در تمام موارد واجبات ما نمی‌دانیم که آیا شارع راضی به ترک است یا خیر؟ بنابراین، از وجود این قاعده عدم آن لازم می‌آید.

ثانیاً: لسان ادله لاجرح به صورتی است که شارع، فوق مسأله لطف و امتنان را ابراز می‌دارد؛ هنگامی که می‌فرماید: در دین حکم حرجی وجود ندارد، و این مطلب را به عنوان یکی از شاخصه‌های دین ابراز می‌دارد؛ همان‌طور که در تعابیر شریعت سمحه و سهله و یا این که دین، دین یسر و آسان است، مسأله لطف و امتنان وجود ندارد؛ بلکه این مطلب را به عنوان یکی از ویژگی‌های دین ذکر فرموده است.

بنابراین، این دلیل، حاکم بر تمام ادله اولیه است؛ به این معنا که هر حکمی که به حدّ حرج برسد، به عنوان حکم شرعی نیست؛ و شارع هیچ‌گاه به حکم حرجی رضایت نداده است.

قاعده لایحه، ص: ۱۵۸

ثالثاً: در بحث‌های گذشته بیان نمودیم که قاعده لایحه نسبت به حرجی که در ذات تکالیف وجود دارد، تصرّفی نمی‌کند؛ بلکه در حرج زائد تصرّف می‌کند؛ از این جهت، اگر در انجام حجّ و یا جهاد، حرجی زائد بر اصل مشقّت متعارف موجود در آن وجود داشته باشد، وجوب حجّ و یا وجوب جهاد را برمی‌دارد.

میرزا محمدحسن آشتیانی رحمه الله [۲۵۳] در تنبیه اول از تنبیهات این قاعده ابتدا آورده است که قاعده لایحه بر تمام انواع تکالیف حکومت دارد؛ و در احکام و جوبی، فرقی بین وجوب نفسی، غیری، تعبّدی، توجّه‌لی، عینی و کفائی نیست؛ و سپس تصریح می‌کند که این قاعده شامل تمام اقسام تکالیف تحریمی نیز می‌شود. ایشان این معنی را از حکومت قاعده لایحه بر ادله تکالیف و عدم مقاومت آنها نسبت به قاعده لایحه استفاده نموده‌اند؛ لکن در ادامه می‌فرماید:

«نعم، هنا کلام بالنسبة إلى المحرّمات، لا- من حیث شمولها، فإنّه ممّا لا- إشکال فیّه؛ بل من حیث أنّ التمسک بها لتسویغ جمیع المحرّمات الإلهیّة، المتعلّقه بالنفوس والأعراض والأموال، من دون ملاحظه فتوی الفقهاء بموجبها لعلّه یوجب فقهاً جدیداً كما أشرنا إلیه سابقاً، فهذه النکته لابدّ من ملاحظتها» [۲۵۴]؛

آری، در مورد اجرای قاعده نسبت به محرّمات بحثی وجود دارد؛ نه از این جهت که ادله لایحه شامل محرّمات نیز می‌شود؛ چرا که در این زمینه هیچ اشکالی وجود ندارد؛ بلکه از این جهت بحث است که اجرا و تمسک به قاعده لایحه به خاطر جواز ارتکاب همه محرّمات الهی که به جان، آبرو و مال انسان تعلق می‌گیرد، بدون در نظر گرفتن علت فتوای فقها در این زمینه، شاید موجب تأسیس فقه جدیدی شود، همان‌گونه که قبلاً به آن اشاره داشتیم. در نتیجه، توجّه به این نکته ضروری می‌نماید.

قاعده لایحه، ص: ۱۵۹

بنابراین، مرحوم آشتیانی قائل است ادله لایحه شامل محرّمات نیز می‌شود؛ لیکن از آنجا که مستلزم تأسیس فقه جدید بوده و دارای آثاری است که نمی‌توان به آنها ملتزم شد، لذا، نمی‌توان بر اساس آن فتوا داد.

علاوه بر این نکته، برای عدم جریان این قاعده در محرّمات، سه جهت دیگر به ذهن می‌رسد که هیچ‌کدام از آنها تمام نیست؛ این سه جهت عبارتند از:

الف) بنای فقها و علما بر عدم جریان قاعده لایحه در محرّمات است؛ و چنانچه ترک یک حرام موجب حرج باشد، فقها ارتکاب آن را جایز نمی‌دانند. البته در مواردی که موجب فساد و قتل نفس باشد، ارتکاب آن را جایز می‌دانند؛ اما این مطلب ارتباطی به قاعده لایحه ندارد.

مناقشه‌ای که بر مطلب فوق ایراد می‌شود، این است که فقها غالباً نسبت به جریان این قاعده در محرّمات بیان و تعرّضی ندارند؛ و از این جهت، نمی‌توان گفت بنای فقها بر این مطلب بوده است.

ب) این قاعده از باب امتنان بر مکلف است و ارتکاب حرام که موجب ایقاع مکلف در مفسده است، هیچ امتنانی بر مکلف نیست. به عبارت دیگر، در موارد حرجی تفویت مصلحت، با امتنان مخالفت ندارد؛ بخلاف ایقاع در مفسده.

باید گفت این مطلب نیز مخدوش است؛ زیرا، در مباحث گذشته و در بحث از روایات بیان نمودیم که ائمه علیهم السلام در مورد محرّمات احرام، برای ارتکاب محرّم و جواز آن، در صورت حرج، به این قاعده تمسک نموده‌اند؛ از این رو، این دلیل از قبیل اجتهاد در مقابل نصّ است.

ج) ممکن است گفته شود حرج، صفت برای فعل است و فعل اتّصاف به حرج پیدا می‌کند؛ از این جهت، در محرّمات فعل حرجی

وجود ندارد و بلکه در ترک آن حرج وجود دارد، مگر این که گفته شود معیار عبارت از تکلیف است که هم شامل واجبات و هم شامل محرمات می‌باشد.

نتیجه مطالب این می‌شود که سه نکته فوق نمی‌تواند دلالت داشته باشد بر این که قاعده لایحه در محرمات جریان ندارد، و باید گفت: بر حسب عموم ادله و فتاوا
قاعده لایحه، ص: ۱۶۰

و روایاتی که در خصوص محرمات احرام وارد شده است، این قاعده در محرمات نیز جریان دارد.
آری، ممکن است گفته شود که بین محرمات ذاتی و محرمات عینی فرق است؛ به عنوان مثال: حرمت در باب احرام، عنوان حرام عرضی را دارد و در حرام بالعرض، مفسده ذاتی وجود ندارد؛ و از این جهت، می‌توان گفت: قاعده لایحه در چنین محرماتی جریان دارد، و روایات یاد شده، بیش از این دلالت ندارند. و به عبارت دیگر، از مجموع فتاوا و روایات می‌توان استفاده کرد که این قاعده نسبت به محرمات صغیره حکومت دارد. فتاؤل جیداً.

مطلب مهمی که به عنوان حسم ماده نزاع می‌توان بیان داشت، این است که شکی نیست قاعده لایحه بر اساس ملاکی از سوی شارع جعل گردیده که نمی‌توان گفت مجرد امتنان است، بلکه به نظر می‌رسد ملاک این قاعده، تسهیل بر مکلفین می‌باشد؛ این عنوان به خوبی از ادله و مدارک قاعده استفاده می‌شود؛ خصوصاً با توجه به آیه شریفه «يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ» [۲۵۵] که از ادله این قاعده است. هم چنین در آیه دوم از ادله این قاعده، کلامی از امام خمینی قدس سره ذکر نمودیم که مشروعیت تیمم به جهت تسهیل مکلفین است و ایشان نکته مهم در تشریح تیمم را تسهیل دانسته‌اند. [۲۵۶] هم چنین باید توجه داشت که عنوان تسهیل اعم از امتنان است؛ بدین معنا که ممکن است در موردی تسهیل باشد اما امتنان وجود نداشته باشد و یا حتی جعل حکم بر خلاف امتنان نباشد اما بر خلاف تسهیل باشد، و شارع به عنوان این که خصوصیت و ویژگی این دین آسان بودن آن است تا در مجموع، پذیرش آن برای انسان‌ها بهتر و سریع‌تر باشد، این قاعده را بیان فرموده است.

بنابراین، نباید توهم شود که بین این دو عنوان - یعنی: تسهیل و امتنان - فرقی وجود ندارد؛ به خصوص با توجه به این که امتنان در ملاک احکام نمی‌تواند جریان داشته باشد،

قاعده لایحه، ص: ۱۶۱

چنان که در مباحث گذشته روشن نمودیم؛ در حالی که تسهیل در ملاک احکام وجود دارد. لذا، باید بین این ملاک و سائر افعال وجوبی و تحریمی از نظر ملاک مقایسه صورت گیرد. در هر موردی که ملاک تسهیل بر ملاک لزومی - اعم از وجوب و حرمت - مقدم باشد، در آن مورد قاعده لایحه جریان دارد؛ و در مواردی که ملاک وجوبی یا تحریمی مقدم بر ملاک تسهیل باشد، دیگر قاعده لایحه در آن جاری نخواهد بود.

با این بیان، روشن می‌شود که قاعده لایحه در واجبات و هم در محرمات جریان دارد؛ اما در همه آنها جاری نیست، و بلکه نسبت به برخی از آنها با وجود اهمیت ملاک جریان دارد. این مطلب از ظاهر و بلکه صریح کلمات مرحوم محقق خوانساری رحمه الله استفاده می‌شود؛ ایشان آورده‌اند:

«ويمكن أن يقال: لا نسلم حكومة دليل نفى الضرر ودليل نفى الحرج على أدلة جميع المحرمات وأدلة الواجبات، ألا ترى أنه لو اكره على فعل الزنا بالمحارم أو بامرأة ذات زوج بحيث لو لم يفعل المكره - بالفتح - توجه إليه ضرر مالي أو اكره على إعطاء شيء من ماله بلا عوض إذا أراد الحج، هل يلتزم بجواز الفعل في الصورة الأولى والترك في الصورة الثانية، ويلتزم بسقوط الحج عن غالب الناس في هذه الأعصار؟ والظاهر أنه من باب المزاحمة...» [۲۵۷]؛

ممکن است گفته شود: حکومت دلیل قاعده لایحه و قاعده لایحه بر ادله همه محرمات و واجبات پذیرفته نیست؛ به عنوان مثال:

اگر کسی بر انجام زنا با محارم و با زنا با زن شوهردار اکراه شود به گونه‌ای که اگر این کار را انجام ندهد، ضرری مالی متوجه‌اش می‌شود؛ و یا اگر قصد داشته باشد که حج بجا آورد، مستلزم آن است که مالی را بلا عوض پرداخت کند؛ آیا در صورت اول می‌توان به جواز فعل زنا ملتزم شد و یا در مورد دوم قائل به جواز ترك حج شد، که در این صورت، باید به سقوط حج از اکثر قاعده لاجر، ص: ۱۶۲

مردم در این زمان ملتزم شد؟ ظاهر در این مسأله آن است که این موارد از باب تراحم می‌باشد...»
 نتیجه آن که مرحوم خوانساری رحمه الله نیز بالاخره مسأله را از طریق تراحم بین ملاکات احکام حلّ نموده‌اند.
 البته نکته مهمی که در اینجا باید توجه داشت، آن است که ظاهر کلمات اصولیین در باب حکومت این است که دلیل حاکم بر دلیل محکوم مقدم است، و هیچ ملاحظه اهمیت ملاک را نمی‌نماید. از این جهت، اشکالی که مسأله تراحم در ما نحن فیه دارد، آن است که اگر بپذیریم دلیل لاجر بر سائر ادله اولیه حکومت دارد، دیگر چگونه می‌توانیم مسأله تراحم بین ملاکات را مطرح نمائیم؟ اما با قطع نظر از این اشکال، از نظر فقهی و دیدگاه علمی، بدون آن که در مقام فتوا باشیم، می‌توان گفت: در موردی که مردی با زنی در زمان عدّه ازدواج نموده و نسبت به حرمت آن جاهل بوده است، چنانچه بعد از گذشت چندین سال که دارای فرزند شده‌اند، بخواهند از یکدیگر جدا شوند، موجب حرج است و در این مورد، ملاک تسهیل بر ملاک حرمت ابدی مقدم است. بنابراین، بعید نیست که بتوان گفت در چنین فرضی، به وسیله قاعده لاجر، حرمت ابدی برای این زوج و زوجه برداشته می‌شود. البته در صورتی که هنوز ازدواجی صورت نگرفته و یا اوائل ازدواج آنها باشد و بتوانند از یکدیگر جدا شوند، حرمت ابدی وجود دارد. والله العالم.

در اینجا توصیه اکید داریم که محققان و اهل فقه و استنباط، لازم است در این بحث تلاش بیشتری داشته باشند و به آن چه که یادآور شده‌ایم، اکتفا ننمایند؛ چه بسا با جریان این قاعده در محرمات، نتایج مهمی که جامعه بشری امروزه بدان نیاز دارد، بدست آید.

از سوی دیگر، باید صناعت در استنباط، به‌طور کامل محفوظ بماند و هیچ نظری خارج از چارچوب استنباطی فقه نباشد؛ و پر واضح است که در این مسیر جز عنایت و مدد حق تعالی و استمداد از حضرات معصومین علیهم السلام چیز دیگری نمی‌تواند چراغ راه باشد.

والحمد لله رب العالمین.

قاعده لاجر، ص: ۱۶۳

تنبیه ششم: نسبت بین قاعده لاجر و حقوق

تنبیه ششم نسبت بین قاعده لاجر و حقوق

در فقه عنوان «حق» یکی از عناوین رائج و شایع می‌باشد؛ و در مواردی، حقوقی از قبیل: حق حضانت، حق خیار، حق ابوت و ولایت پدر بر فرزند، حق حاکم، حق زوج بر زوجه و ... بر مکلفین ثابت است. حال، سؤال این است که آیا قاعده لاجر همان‌طور که می‌تواند احکام تکلیفی و جوب را رفع نماید، رافع حقوق نیز می‌باشد یا خیر؟ به عنوان مثال: در مواردی که رعایت حق پدر و مادر مستلزم حرج باشد، یا اجازه از پدر در عقد دختر بالغه رشیده موجب حرج باشد، یا در مواردی که رعایت حق حضانت ملازم با حرج باشد و یا اگر رعایت حق زوج نسبت به اجازه زوجه برای خروج از منزل، حرجی باشد، آیا می‌توان گفت به وسیله قاعده لاجر این نوع از حقوق ساقط می‌شود؟

این نزاع در صورتی صحیح است که عنوان «حق»، یک عنوان مستقلی باشد، اما اگر گفته شود تمام موارد حقوق، منتزاع از احکام

تکلیفی است،- همان‌گونه که در رساله فرق میان حق و حکم و تکلیف، این نظریه را قائل شده‌ایم- در این صورت، مجالی برای این بحث باقی نمی‌ماند و با جریان قاعده لاجرح در احکام تکلیفی، حقوق منتزعه از آنها نیز ساقط می‌شود. بنابراین، نزاع در این بحث بر اساس مبنای اول صحیح است.

برخی از فقها در باب حق حضانت این مطلب را پذیرفته‌اند که اگر مادر برای شیردادن طفل، اجرت زیادی درخواست کند، بر پدر قبول آن واجب نیست و بلکه می‌تواند کودک را به دایه دیگری تحویل دهد. در این فرض، جماعتی از فقها هم‌چون:

قاعده لاجرح، ص: ۱۶۴

محقق رحمه الله در «شرایع» [۲۵۸] و سید طباطبائی رحمه الله در «ریاض» [۲۵۹] قائل به سقوط حق حضانت شده‌اند و برای این مدعا به ادله نفی عسر و حرج استدلال نموده‌اند؛ چرا که قول به عدم سقوط، مستلزم رجوع و تردد دایه به مادر برای شیردهی است و چه بسا این تردد در یک شبانه‌روز در مرتبه‌های فراوانی باشد، خصوصاً در ماه‌های اولیه که کودک نیاز بیشتری به شیر دارد؛ و پر واضح است که این عمل از مصادیق روشن حرج است.

مرحوم صاحب ریاض رحمه الله در این مورد، می‌فرماید:

«... مضافاً إلى استلزام بقاء حق الحضانه مع انتفاء حق الرضاعه، العسر والحرج والضرر بتردد المرضعه إلى الأم فی کل وقت یحتاج إلى الإرضاع، وهما منفیان آیه وروایه» [۲۶۰].

بنابراین، می‌توان گفت: قاعده لاجرح نسبت به حقوق نیز جریان پیدا می‌کند.

البته جریان این قاعده فقط نسبت به حقوقی است که در شرع از طرف شارع مقدّس به عنوان دین تشریح شده است؛ مانند: حق حضانه، ولایت پدر بر دختر بالغه رشیده و حتی رعایت حق حاکم و حق زوج؛ اما اگر حقوقی با قطع نظر از شریعت و دین ثابت باشد، مانند: تمام انواع حقوق عقلائیه‌ای که در میان مردم وجود دارد و یا حق خیار که به وسیله متعاقدين ایجاد شده است- حتی خیار مجلس که باید متعاقدين موضوع آن را ایجاد نمایند- در چنین مواردی، نمی‌توان قاعده لاجرح را جاری نمود؛ به دلیل آن که از قاعده استفاده می‌شود شارع مقدّس به عنوان دین، حکم یا حقّ حرجی را جعل نموده است و این شامل حق خیار و یا حقوق ثابت عقلائی نمی‌شود.

قاعده لاجرح، ص: ۱۶۵

تنبیه هفتم: تعارض بین قاعده لاجرح و قاعده لاضرر

تنبیه هفتم تعارض بین قاعده لاجرح و قاعده لاضرر

مسئله مورد بحث در این تنبیه آن است که چنانچه بین این دو قاعده تعارض واقع شود، مقتضای قاعده چیست؟ به عنوان مثال: اگر کسی بخواهد در خانه خود چاه فاضلاب حفر نماید به گونه‌ای که احداث آن موجب ضرر به همسایه شود، قاعده لاضرر- بنا بر تفسیر مشهور که معتقدند بر احکام اولیه حکومت دارد- بر قاعده «الناس مسلطون علی أموالهم» مقدم می‌شود. از سوی دیگر، اگر بخواهیم این شخص را از حفر چاه منع نماییم و ملزم شود به این که فضولات منزل را هر روز به خارج خانه حمل کند و آن‌ها را در محلی بعید قرار دهد، موجب حرج و مشقت بر اوست؛ در نتیجه، بین قاعده لاضرر که مانع از حفر چاه است و قاعده لاجرح که به او اجازه حفر می‌دهد، تعارض واقع می‌شود.

مرحوم شیخ انصاری رحمه الله در «رسائل» [۲۶۱] در اواخر بحث قاعده لاضرر ابتدا فرموده‌اند: باید حق را به مالک خانه دهیم و او اجازه دارد که چاه را حفر کند؛ از این جهت که این دو قاعده در یک مرتبه واحده هستند و بعد از تعارض و تساقط، دلیل «الناس مسلطون علی أموالهم» به قوت خود باقی می‌ماند. امّا در ادامه این احتمال را یادآور می‌شود که قاعده لاجرح بر قاعده لاضرر

حکومت دارد؛ در حالی که منشأ این احتمال را ذکر نمی‌کند.

قاعده لاجرج، ص: ۱۶۶

مرحوم محقق نائینی رحمه الله [۲۶۲] در مورد منشأ این احتمال مرحوم شیخ انصاری رحمه الله می‌فرماید: این احتمال مبتنی بر دو مقدمه است که هر دو باطل می‌باشد.

اولین مقدمه آن است که شیخ رحمه الله می‌بایست تعارض بین لاجرج و لاضرر را تصویر نماید؛ اما از آنجا که هر دو قاعده عنوان عدمی دارند، نمی‌توان بین آنها تعارض را تصویر نمود. و دومین مقدمه آن که ایشان باید ملتزم شود که لاجرج متأخر از لاضرر است تا بتواند ناظر و حاکم بر آن باشد؛ در حالی که این دو قاعده در یک مرتبه واحد و در عرض یکدیگرند.

بر قسمت اول کلام میرزای نائینی رحمه الله این مناقشه وارد است که ملاک در تعارض تنافی و تکاذب است که بین دو امر عدمی نیز تحقق دارد؛ و تصویر آن از این جهت است که عدم مضاف مانند عدم مطلق نیست و آثار وجودی بر آن مترتب می‌شود. اما قسمت دوم کلام ایشان متین است و این دو قاعده در عرض و مرتبه واحد هستند. بنابراین، نمی‌توان حکومت یکی بر دیگری را پذیرفت؛ گرچه ممکن است گفته شود در حکومت لازم نیست که دلیل حاکم متأخر از دلیل محکوم باشد و مجرد ناظر بودن کافی می‌باشد؛ با این حال این دو دلیل هیچکدام ناظر بر یکدیگر نیستند و در فرض تعارض، تساقط می‌نمایند و باید به ادله دیگر مراجعه نمود.

قاعده لاجرج، ص: ۱۶۷

تنبیه هشتم: عدم شمول قاعده نسبت به احکام غیر الزامی

اشاره

تنبیه هشتم عدم شمول قاعده نسبت به احکام غیر الزامی

آیا قاعده لاجرج همان‌طور که نسبت به ادله تکالیف الزامی حکومت دارد، نسبت به تکالیف استحبابی یا کراهتی نیز چنین است؟ به عبارت دیگر، چنانچه انجام یک فعل مستحبی مستلزم حرج باشد، آیا شارع دیگر استحبابی برای آن قائل نیست؟ از یک سو اطلاق لاجرج اقتضای شمول دارد؛ چه آن که کلمات «جعل» و «فی الدین» موجود در آیه شریفه «مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ» عام است و شامل مستحبات نیز می‌شود؛ بنابراین، اگر یک فعل مستحبی مقارن یا مستلزم حرج باشد، نمی‌توان گفت شارع مقدس به عنوان دین برای آن فعل، استحباب قائل باشد.

اما از سوی دیگر، ملاحظه می‌کنیم، فقها [۲۶۳] فتوا داده‌اند که عبادات شاق مستحب صحیح است و اگر کسی تمام ایام سال بجز عیدین را روزه بگیرد، صحیح است؛ هر چند که این روزه برای او حرجی باشد. هم‌چنین با توجه به این که قاعده لاجرج از باب لطف و امتنان است، اقتضا دارد که این قاعده فقط در الزامیات جریان پیدا کند.

قاعده لاجرج، ص: ۱۶۸

بیان صاحب فصول رحمه الله

مرحوم صاحب فصول رحمه الله در این زمینه فرموده است:

«ثم اعلم أن نفي الحرج مخصص بالإيجاب والتحريم دون الندب والكراهة، لأنَّ الحرج إنما هو في الإلزام لا الترغيب في الفعل لنيل الثواب إذا رخص في المخالفة» [۲۶۴].

بدان که قاعده نفی حرج به واجبات و محرمات اختصاص دارد و شامل مستحبات و مکروهات نمی‌شود؛ زیرا، سختی و مشقت فقط در اجبار است؛ و در تشویق به انجام عملی به خاطر رسیدن به ثواب آن، مشقتی وجود ندارد؛ چراکه عدم انجام آن اجازه داده شده است.

ایشان معتقد است در موردی که الزامی وجود ندارد، دیگر حرج معنا ندارد و موضوع آن منتفی است.

اشکال بر صاحب فصول رحمه الله

به نظر می‌رسد استدلال صاحب فصول رحمه الله صحیح نیست؛ زیرا، وجود و عدم حرج ارتباطی به الزام و عدم الزام ندارد؛ چه آن که، حرج مربوط به ذات فعل، نسبت به مکلف است با قطع نظر از این که نسبت به آن جعلی تحقق پیدا کند یا نکند؛ در حالی که بر اساس کلام صاحب فصول رحمه الله حرج از ناحیه جعل الزامی شارع بوجود می‌آید. بنابراین، نمی‌توان گفت ترخیص در مخالفت، موجب انتفای حرج خواهد بود.

کلام میرزای آشتیانی رحمه الله

مرحوم میرزا محمدحسن آشتیانی رحمه الله قائل است که در غیر الزامیات نیز موضوع حرج محقق است؛ اما ظاهر از ادله قاعده این است که شارع سببیت در القای مردم در حرج

قاعده لاجرح، ص: ۱۶۹

نداشته باشد و وقوع مردم در حرج مستند به شارع نباشد. بنابراین، در مواردی که وقوع مردم در حرج مستند به خود آنان باشد، دیگر مشمول این قاعده نیست.

در عبارت مرحوم آشتیانی چنین آمده است:

«أن الظاهر من أدلته عدم تسبب الشارع وجعله لإلقاء الناس في الحرج، بحيث يستند وقوعهم فيه إلى جعله، فلا يشمل ما رخص الشارع في تركه؛ لأجل ذلك لا لعدم صدق أصل الموضوع مع الترخيص المذكور» [۲۶۵].

مناقشه در کلام آشتیانی رحمه الله

بر این کلام مرحوم آشتیانی رحمه الله نیز مناقشه‌ای وارد است و آن این که شارع با جعل حکم استحبابی که امتثال آن موجب حرج باشد، سبب برای ایقاع مکلف در حرج می‌شود؛ و از این جهت، فرقی بین الزام و غیرالزام نیست.

بنابراین، برای خروج غیر الزامیات هیچ بیانی غیر از این که این قاعده در مقام لطف و امتنان بوده و این امر فقط در الزامیات معنادار است، وجود ندارد.

در اینجا توجه به این نکته نیز لازم است که اگر مفاد قاعده لاجرح را یک معنای ترخیصی و از باب رخصت بدانیم، می‌توان گفت این قاعده در غیر الزامیات جریان ندارد؛ اما بنا بر مبنایی که قبلاً اختیار نمودیم و این قاعده را از باب عزیمت دانستیم، باید گفت: این جهت در غیر الزامیات نیز جریان دارد؛ به خصوص نسبت به مکروهات که چنانچه یک عمل مکروهی، ترک آن حرجی باشد، می‌توان گفت قاعده لاجرح، کراهت را بر می‌دارد؛ و با وجود حرج، شارع نمی‌تواند کراهت را ثابت بداند؛ حتی اگر در مورد محرمات قائل به عدم جریان قاعده شویم؛ اما ظاهراً واضح است که قاعده در مکروهات جریان پیدا می‌کند.

قاعده لاجرح، ص: ۱۷۰

بنابراین، می‌توان گفت: این قاعده در غیر الزامیات نیز جریان دارد؛ و این که فقها در مستحبات اگر هم حرجی باشد، فتوی به صحت

داده‌اند، دلیل بر عدم جریان قاعده نیست؛- چرا که در چنین مواردی با توجه به ترغیب‌های فراوان، دلیل و قرینه وجود دارد که با وجود حرج نیز استحباب به قوت خود باقی است و در هر موردی که قرینه باشد- مانند: عبادات- باید همین مطلب را ملتزم شد؛ اما در مودی که قرینه وجود ندارد، باید طبق قاعده لاجرج، استحباب را مرتفع بدانیم.

قاعده لاجرج، ص: ۱۷۱

تنبیه نهم: جریان قاعده در موارد سببیت مکلف برای حرج

اشاره

تنبیه نهم جریان قاعده در موارد سببیت مکلف برای حرج

تنبیه نهم پاسخ به این پرسش است که آیا قاعده لاجرج در مواردی که مکلف سبب در تحقق حرج باشد، جریان دارد؟ به عنوان مثال: اگر شخص بیماری، خود را عمداً به جنابت اندازد، و از طرفی غسل برای او ضرری و یا حرجی باشد، آیا در این مورد به وسیله قاعده لاجرج می‌توان وجوب غسل را برداشت یا خیر؟

ممکن است گفته شود آن چه استفاد از دلیل این قاعده می‌باشد آن است که شارع و دین، مکلف را در حرج قرار نمی‌دهد و از ناحیه شارع، حکم حرجی جعل نشده است؛ و در مواردی که حرج مستند به شارع نباشد، دیگر مرفوع نیست. از همین جهت، در باب مقدمات انسداد، برخی در اعتراض به بطلان احتیاط گفته‌اند: لزوم احتیاط به جهت اشتباه احکام و اختفای آن است و منشأ این امر، مکلفین و کوتاهی آنان در حفظ احکام است. [۲۶۶]

بیان میرزای آشتیانی رحمه الله

مرحوم محقق آشتیانی رحمه الله این مطلب را پذیرفته و در جریان لاجرج فرقی بین این دو قسم قائل نیست و نسبت به این دو مورد جواب داده‌اند:

«أما ما ورد فی خصوص المثال المزبور فظاهره، بل صریحه، لزوم

قاعده لاجرج، ص: ۱۷۲

الغسل مع التضرر أيضاً، ولا یظن أن یلتزم به أحد، وعلى تقدير القول به، من جهة الروایة، یخرج عن مفروض البحث؛ لأنها أخص من عموماً نفی الحرج، ومنه یظهر بطلان القول: بالالتزام بوجوب الإحتیاط عند إسداد باب العلم بالأحكام؛ نظراً إلى عدم شمول دلیل نفی الحرج.

هذا، مضافاً إلى أن الحرج فی الفرض مما یوجب اختلال النظام، فیکون رفعه عقلياً لا شرعياً حتى یمكن القول بعدم شمول دلیل نفی الحرج له، فافهم» [۲۶۷].

نسبت به مسأله جنابت، فرموده است که بین ایجاد جنابت و ایجاد غسل ارتباطی نیست و مکلف فقط سبب ایجاد موضوع شده است؛ اما حکم که عبارت از ایجاد غسل است یک مجعول شرعی می‌باشد؛ و این که در برخی از روایات آمده است چنین بیماری که خود را به عمد جنب نموده است، باید غسل کند، نمی‌توان به آن ملتزم شد؛ چون ظاهر این روایات آن است که غسل واجب است حتی اگر ضرر هم داشته باشد.

البته، می‌توان گفت: اگر مفاد این روایات را نیز بپذیریم، باید از جهت این که در این خصوص روایات وارد شده است، پذیرفت و نسبت به عموم لاجرج اخص است.

اما نسبت به بطلان احتیاط به جهت وجود حرج، اولاً: همان جواب فرع سابق را می‌گوییم که مکلف موضوع را ایجاد نموده است؛ و ثانیاً: حرج در این مورد به صورتی است که موجب اختلال نظام است و رفع این حرج عقلی است، نه شرعی.

اشکال بیان محقق آشتیانی رحمه الله

کلام میرزای آشتیانی رحمه الله مطابق با تحقیق نیست؛ و در تحقق حرج، بین این که حرج از ناحیه جعل شارع باشد یا آن که موضوع را مکلف ایجاد نموده باشد، فرق است؛

قاعده لاجر، ص: ۱۷۳

چرا که، اولاً: قاعده لاجر به مواردی نظر دارد که منشأ حرج، جعل شارع باشد؛ بنابراین، اگر مکلف خودش با اختیار، موضوع حرج را ایجاد کند، دیگر ادله لاجر شامل آن نیست؛

و ثانیاً: اگر بپذیریم که این قاعده در مقام امتنان است، در مواردی که مکلف با اختیار حرج را ایجاد کرده باشد، دیگر برای امتنان وجهی نیست.

اما این مطلب مرحوم آشتیانی رحمه الله که فرموده است: بین ایجاد موضوع و ایجاب غسل ارتباطی نیست، گرچه صحیح می‌باشد، لکن بحث در ارتباط و عدم ارتباط این دو نیست؛ بلکه بحث در این است که اگر منشأ ایجاب غسل شارع مقدس باشد، در فرض حرج، جعل نموده است؛ اما اگر منشأ همین حکم شارع، فعل مکلف باشد و به تعبیر دیگر، خود مکلف اقدام بر حرج نموده باشد، دیگر مشمول ادله لاجر نخواهد بود؛ چنان که در باب ضرر، فقها تصریح نموده‌اند: در مواردی که شخص اقدام به ضرر نماید، دیگر مشمول قاعده لاضرر نمی‌باشد. بنابراین، اقدام بر حرج مانند اقدام بر ضرر است. والله العالم.

قاعده لاجر، ص: ۱۷۴

صفحه سفید

قاعده لاجر، ص: ۱۷۵

تنبیه دهم: آیا قاعده لاجر فقط نافی حکم است؟

تنبیه دهم آیا قاعده لاجر فقط نافی حکم است؟

مسئله مهم دیگری که در مورد قاعده لاجر وجود دارد، این سؤال است که آیا این قاعده فقط نافی حکم است، یا این که می‌تواند مثبت حکم نیز باشد؟

در برخی از کلمات بزرگان، گاه اشاره شده است که قاعده لاجر مانند قاعده لاضرر فقط نافی حکم حرجی است و به وسیله این قاعده نمی‌توان حکم دیگری را اثبات نمود؛ آنان برای این مطلب به این نکته اشاره دارند که لسان این قاعده، لسان نفی است و نه اثبات. اما در طئی مباحث گذشته ثابت شد که این مطلب مطابق تحقیق نیست؛ و در استدلال به دو مین و سومین آیه از آیات شریفه و هم‌چنین در روایت پنجم و ششم از روایاتی که برای قاعده مورد استدلال قرار گرفت، اثبات شد که این قاعده می‌تواند مثبت نیز باشد. از این رو، تکرار آن لازم نیست؛ و با وجود شواهد متعدد، دیگر نمی‌توان به قرینیت لسان اعتماد نمود.

قاعده لاجر، ص: ۱۷۶

صفحه سفید

قاعده لاجر، ص: ۱۷۷

فهرست منابع

فهرست منابع

* قرآن کریم

- ۱- الآشتیانی، محمدحسن، بحر الفوائد فی شرح الفرائد، قم: مکتبه آیه‌الله العظمی المرعشی النجفی، ۱۴۰۳ ق، (چاپ سنگی).
- ۲- الآشتیانی، محمدحسن، الرسائل التسع، قم: انتشارات زهیر، المؤتمر العلماء الآشتیانی، الطبعة الأولى، ۱۴۲۵ ق.
- ۳- آلوسی البغدادی، السید محمود، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی، تحقیق: محمّد احمد الآمد و عمر عبدالسلام السلامی، بیروت: دار إحياء التراث العربی، الطبعة الأولى، ۱۴۲۰ ق.
- ۴- الأردییلی، احمد بن محمّد، زبده البیان فی براهین أحكام القرآن، تحقیق: رضا الأستاذی و علی اکبر زمانی نژاد، قم: انتشارات مؤمنین، الطبعة الثانية، ۱۴۲۱ ق.
- ۵- مجمع الفائده و البرهان فی شرح إرشاد الأذهان، تحقیق و تصحیح: مجتبی العراقی، علی پناه اشتهااردی و حسین الیزدی، قم: مؤسسه النشر الإسلامی، ۱۴۰۶ ق.
- ۶- الأسدی، حسن بن یوسف بن المطهر (العلامة الحلی)، منتهی المطلب فی تحقیق المذهب، تحقیق: قسم الفقه فی مجمع البحوث الإسلامیة، مشهد: مجمع البحوث الإسلامیة، الطبعة الأولى، ۱۴۱۲ ق.
- ۷- قواعد الأحكام فی معرفة الحلال و الحرام، قم: مؤسسه النشر الإسلامی، الطبعة الأولى، ۱۴۱۳ ق.
- ۸- مختلف الشیعة فی أحكام الشریعة، تحقیق: مرکز الأبحاث و الدراسات الإسلامیة، قم: مرکز الأبحاث و الدراسات الإسلامیة، الطبعة الأولى، ۱۴۱۲ ق.
- ۹- تذكرة الفقهاء، قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام لإحياء التراث، الطبعة الأولى، ۱۴۱۴ ق.
- ۱۰- خلاصة الأقوال فی معرفة الرجال، تحقیق: جواد القیومی، قم: نشر الفقاهة، الطبعة الأولى، ۱۴۱۷ ق.
- ۱۱- الأنصاری، مرتضی، فرائد الاصول، تحقیق: لجنة تحقیق تراث الشيخ الأعظم، قم: مجمع الفكر الإسلامی، الطبعة قاعده لاحرج، ص: ۱۷۸ الأولى، ۱۴۱۹ ق.
- ۱۲- کتاب الطهارة، تحقیق: لجنة تحقیق تراث الشيخ الأعظم، قم: المؤتمر العالمی بمناسبة الذکری المئویة لمیلاد الشيخ الأنصاری، الطبعة الأولى، ۱۴۱۵ ق.
- ۱۳- کتاب المكاسب، تحقیق: لجنة تحقیق تراث الشيخ الأعظم، قم: مجمع الفكر الإسلامی، الطبعة الأولى، ۱۴۲۰ ق.
- ۱۴- الأنصاری القرطبی، محمّد بن احمد، الجامع لأحكام القرآن (تفسیر القرطبی)، بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۴۰۵ ق.
- ۱۵- ابن بابویه القمی، محمّد بن علی بن الحسین (الشيخ الصدوق)، من لا یحضره الفقیه، تحقیق: محمّد جواد الفقیه، فهرست و تصحیح: یوسف البقاعی، بیروت: دارالأضواء، الطبعة الثانية، ۱۴۱۳ ق.
- ۱۶- التوحید، تصحیح و تعلیق: السید هاشم الحسینی الطهرانی، قم: منشورات جماعة المدرّسين فی الحوزة العلمیة، بی تا.
- ۱۷- ابن البرّاج، عبدالعزیز، المهذب، اشراف: جعفر السبحانی، قم: مؤسسه النشر الإسلامی، ۱۴۰۶ ق.
- ۱۸- ابن الجوزی البغدادی، أبو الفرج عبدالرحمن، نواسخ القرآن، بیروت: دارالکتب العلمیة، بی تا.
- ۱۹- ابن قدامة المقدسی، عبدالله بن احمد، المغنی و الشرح الكبير، تحقیق: محمّد شرف الدین خطّاب و السید محمّد السید، قاهرة:

دارالحدیث، ١٤٢٥ ق.

٢٠- ابن كثير، ابوالفداء اسماعيل، تفسير القرآن العظيم، قاهرة: مكتبة دارالتراث، بی تا.

٢١- ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، بيروت: دار صادر، الطبعة الأولى، ١٩٩٧ م.

٢٢- الإصباحی، مالك بن أنس، المدونة الكبرى، بيروت: دار صادر، بی تا.

٢٣- الإصفهانی، محمد بن الحسن (الفاضل الهندي)، كشف اللثام عن قواعد الأحكام، قم: مؤسسة النشر الإسلامي، الطبعة الأولى، ١٤١٦ ق.

٢٤- البحراني، يوسف، الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة، تحقيق و تعليق: محمدتقی الإيرواني، قم: مؤسسة النشر الإسلامي، بی تا.

٢٥- البجنوردی، السيد محمد حسن، القواعد الفقهيّة، تحقيق: مهدي المهریزی و محمدحسين الدرايتی، قم: نشر الهادي، الطبعة الأولى، ١٤١٩ ق.

٢٦- البروجردی النجفی، محمدتقی، نهاية الأفكار، تقريراً لأبحاث آغاضياء الدين العراقي، قم: مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤٠٥ ق.

٢٧- البورنو، محمد صدقي بن احمد، موسوعة القواعد الفقهيّة، بيروت: مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، ١٤٢٤ ق.

٢٨- البيهقي، احمد بن الحسين بن علي، السنن الكبرى و في ذيله الجوهر النقي، بيروت: دار صادر، بی تا.

٢٩- الثعلبي، أبو اسحاق احمد، الكشف و البيان (تفسير الثعلبي)، تحقيق: ابي محمد بن عاشور، مراجعه و تدقيق:

قاعده لاجرح، ص: ١٧٩

نظير الساعدي، بيروت: دار إحياء التراث العربي، الطبعة الأولى، ١٤٢٢ ق.

٣٠- الجزري، مجد الدين المبارك بن محمد (ابن أثير)، النهاية في غريب الحديث و الأثر، تحقيق: طاهر أحمد الزاوي و محمود محمد الطناحي، بيروت: دار الفكر، بی تا.

٣١- الجوهري الفارابي، اسماعيل بن حماد، تاج اللغة و صحاح العربيّة المسمّى «الصحاح»، تحقيق: شهاب الدين أبو عمرو، بيروت: دارالفكر، الطبعة الأولى، ١٤١٨ ق.

٣٢- الحائري الإصفهاني، محمدحسين، الفصول الغروية في الأصول الفقهيّة، الطبعة الحجرية.

٣٣- الحرّ العاملي، محمد بن الحسن، تفصيل وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة، قم: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، الطبعة الأولى، ١٤٠٩ ق.

٣٤-، الفصول المهمّة في أصول الأئمّة (تكملة الوسائل)، تحقيق و اشراف: محمد بن محمد الحسين القائيني، قم: مؤسسة معارف اسلامي امام رضا عليه السلام، الطبعة الأولى، ١٤١٨ ق.

٣٥- الحسيني البحراني، السيد الهاشم، البرهان في تفسير القرآن، تحقيق: قسم الدراسات الإسلامية لمؤسسة البعثة، قم: مؤسسة البعثة، الطبعة الأولى، ١٤١٥ ق.

٣٦- الحسيني التفرشي، السيد مصطفى بن الحسين، نقد الرجال، تحقيق: مؤسسة آل البيت عليهم السلام، قم: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، الطبعة الأولى، ١٤١٨ ق.

٣٧- الحسيني المراغي، السيد مير عبدالفتاح، العناوين، قم: مؤسسة النشر الإسلامي، الطبعة الأولى، ١٤١٧ ق.

٣٨- الحكيم، السيد عبدالصاحب، منتقى الاصول، تقريراً لأبحاث السيد محمد الحسيني الروحاني، قم: بي نا، الطبعة الثانية، ١٤١٦ ق.

٣٩- الحلبي، السيد حمزة بن علي بن زهرة، غنية النزوع إلى علمي الأصول و الفروع، تحقيق: ابراهيم البهادري، قم: مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، الطبعة الأولى، ١٤١٧ ق.

- ۵۹- العکبری البغدادي، محمد بن محمد بن النعمان (الشيخ المفيد)، المقنعة، قم: مؤسسة النشر الإسلامي، الطبعة الثانية، ۱۴۱۰ ق.
- ۶۰- الغروي، علي، التنقيح في شرح العروة الوثقى، تقريراً لأبحاث السيد ابوالقاسم الموسوي الخوئي، قم: مؤسسة إحياء آثار الإمام الخوئي، بي تا.
- ۶۱- الفارسي، علي بن بلبان، صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان، تحقيق و تعليق: شعيب الأرنؤوط، بيروت: قاعده لاحرج، ص: ۱۸۱
- مؤسسة الرسالة، الطبعة الثانية، ۱۴۱۸ ق.
- ۶۲- الفاضل اللنكراني، محمد، ثلاث رسائل، قم: مركز فقه الأئمة الأطهار عليهم السلام، الطبعة الأولى، ۱۴۲۵ ق.
- ۶۳-، تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة، كتاب الحج، بيروت: دار المعارف للمطبوعات، الطبعة الثانية، ۱۴۱۸ ق.
- ۶۴- الفيروزآبادي، محمد يعقوب، القاموس المحيط، تحقيق: مكتب التراث في مؤسسة الرسالة، بيروت: مؤسسة الرسالة، الطبعة السابعة، ۱۴۲۴ ق.
- ۶۵- الفيض الكاشاني، محمد محسن، تفسير الصافي، تصحيح و تعليق: حسين الأعلمي، بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، الطبعة الأولى، ۱۳۹۹ ق.
- ۶۶-، مفاتيح الشرايع، تحقيق: السيد مهدي رجائي، قم: مجمع الذخائر الإسلامية، ۱۴۰۱ ق.
- ۶۷-، كتاب الوافي، تحقيق و تصحيح: ضياء الدين الحسيني الإصفهاني، اصفهان: مكتبة الإمام أمير المؤمنين علي عليه السلام، الطبعة الأولى، ۱۴۱۲ ق.
- ۶۸- صفى پور، عبدالرحيم بن عبدالكريم، منتهى الإرب في لغة العرب، تهران: انتشارات كتابخانه سنایی، بي تا.
- ۶۹- الطباطبائي، السيد محمد، مفاتيح الاصول، قم: مؤسسة آل البيت عليهم السلام بي تا، (چاپ سنگی).
- ۷۰- الطباطبائي، السيد علي، رياض المسائل في بيان أحكام الشرع بالدلائل، قم: مؤسسة النشر الإسلامي، الطبعة الأولى، ۱۴۲۰ ق.
- ۷۱- الطباطبائي، السيد محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، قم: مؤسسة مطبوعاتي اسماعيليان، الطبعة الثالثة، ۱۳۹۳ ق.
- ۷۲- الطباطبائي اليزدي، السيد محمد كاظم، العروة الوثقى، تعليق: عدّة من القهاء العظام، قم: مؤسسة النشر الإسلامي، الطبعة الأولى، ۱۴۱۹ ق.
- ۷۳- الطبرسي، احمد بن علي بن ابى طالب، الإحتجاج، تحقيق: ابراهيم البهردى و محمد هادى به، اشراف: جعفر السبحاني، تهران: انتشارات اسوه، ۱۴۲۲ ق.
- ۷۴- الطبرسي، أبوعلی الفضل بن الحسن، مجمع البيان في تفسير القرآن، بيروت: دارالفكر، ۱۴۱۴ ق.
- ۷۵- الطبري، محمد بن جرير، جامع البيان عن تأويل آي القرآن (تفسير الطبري)، تصحيح و فهرست: مكتب التحقيق و الإعداد العلمى في دار الأعلام، بيروت: دار ابن حزم و اردن: دار الأعلام، الطبعة الأولى، ۱۴۲۳ ق.
- ۷۶- الطوسى، محمد بن الحسن، إختيار معرفة الرجال المعروف برجال الكششى، تحقيق و تصحيح: محمد تقى فاضل الميبدى و السيد ابوالفضل الموسويان، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامى، الطبعة الأولى، ۱۴۲۴ ق.
- ۷۷-، المبسوط في فقه الإمامية، تصحيح و تعليق: السيد محمد تقى الكشفي، تهران: المكتبة المرتضوية، الطبعة الأولى، الثالثة، ۱۳۷۸ ق.
- قاعده لاحرج، ص: ۱۸۲
- ۷۸-، تهذيب الأحكام، تصحيح و تعليق: على اكبر الغفارى، تهران: مكتبة الصدوق، الطبعة الأولى، ۱۴۱۷ ق.
- ۷۹-، تفسير التبيان، تحقيق و تصحيح: أحمد حبيب قصير العاملى، بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بي تا.

- ۸۰--، الفهرست، تحقيق: جواد القیومی، قم: مؤسسه نشر الفقاهة، الطبعة الأولى، ۱۴۱۷ ق.
- ۸۱- القمی، الميرزا أبو القاسم، قوانين الاصول، چاپ سنگی.
- ۸۲- كاشف الغطاء، جعفر، كشف الغطاء عن مبهمات الشريعة الغراء، تحقيق: مكتب الإعلام الإسلامي - فرع خراسان، قم: بوستان كتاب، الطبعة الأولى، ۱۴۲۲ ق.
- ۸۳- الكاظمی الخراسانی، محمد علی، فوائد الاصول، تقارير بحث آية الله الميرزا محمد حسين الغروي النائینی، تعليق: آية الله الشيخ آقاياء الدين العراقي، تحقيق: رحمه الله رحمتی الأراکي، قم: مؤسسه النشر الإسلامي، الطبعة الثامنة، ۱۴۲۴ ق.
- ۸۴- الكركي، علي بن الحسين (المحقق الثاني)، جامع المقاصد في شرح القواعد، قم: مؤسسه آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، الطبعة الأولى، ۱۴۰۸ ق.
- ۸۵- الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي، تحقيق: محمد جواد الفقيه، فهرست و تصحيح: يوسف البقاعي، بيروت: دار الأضواء، ۱۴۱۳ ق.
- ۸۶- المازندراني، محمد بن اسماعيل (أبو علي الحائري)، منتهى المقال في أحوال الرجال، تحقيق: مؤسسه آل البيت عليهم السلام، قم: مؤسسه آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، الطبعة الأولى، ۱۴۱۶ ق.
- ۸۷- المجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار، بيروت: مؤسسه الوفاء، الطبعة الثانية، ۱۴۰۳ ق.
- ۸۸- المزني، اسماعيل بن يحيى، مختصر المزني في فروع الشافعية، تحشيه: محمد عبدالقادر شاهين، بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ۱۴۱۹ ق.
- ۸۹- مكارم الشيرازي، ناصر، القواعد الفقهية، قم: مدرسة الامام علي بن ابي طالب عليه السلام، الطبعة الأولى، ۱۴۲۵ ق.
- ۹۰- الموسوي الخميني، السيد روح الله (الإمام الخميني)، مناهج الوصول إلى علم الاصول، تحقيق و نشر: مؤسسه تنظيم و نشر آثار الامام الخميني، الطبعة الأولى، ۱۴۱۴ ق.
- ۹۱--، كتاب الطهارة، تحقيق و نشر: مؤسسه تنظيم و نشر آثار الإمام الخميني، الطبعة الأولى، ۱۴۲۱ ق.
- ۹۲- الموسوي الخوئي، السيد أبو القاسم، أجود التقريرات، تقريراً لأبحاث الميرزا محمد حسين الغروي النائینی، تحقيق و نشر: قم، مؤسسه صاحب الأمر (عج)، الطبعة الأولى، ۱۴۱۹ ق.
- ۹۳--، معجم رجال الحديث و تفصيل طبقات الرواة، قم: مركز نشر آثار الشيعة، الطبعة الرابعة، ۱۴۱۰ ق.
- ۹۴- الموسوي الخليلي، السيد محمد رضا، المعتمد في شرح العروة الوثقى، تقريراً لأبحاث السيد أبو القاسم الموسوي الخوئي، قم: مؤسسه إحياء آثار الإمام الخوئي، الطبعة الثالثة، ۱۴۱۹ ق.
- ۹۵--، المعتمد في شرح المناسك، تقريراً لأبحاث السيد أبو القاسم الموسوي الخوئي، قم: مؤسسه إحياء آثار قاعده لاجرج، ص: ۱۸۳
- الإمام الخوئي، الطبعة الثالثة، ۱۴۱۹ ق.
- ۹۶- الموسوي الخوانساري، محمد باقر، روضات الجنات في أحوال العلماء و السادات، تحقيق: اسد الله اسماعيليان، قم: مكتبة اسماعيليان، ۱۳۹۲ ق.
- ۹۷- الموسوي السبزواري، السيد عبدالأعلى، مهذب الأحكام في بيان الحلال و الحرام، قم: دفتر آية الله العظمى السيد السبزواري، الطبعة الرابعة، ۱۴۱۶ ق.
- ۹۸- النجاشي، احمد بن علي، رجال النجاشي، تحقيق: السيد موسى الشيرازي، قم: مؤسسه النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، الطبعة السادسة، ۱۴۱۸ ق.

- ۹۹- النجفی، محمدحسن، جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام، تحقیق و تعليق: عباس القوجانی، بیروت: دار إحياء التراث العربی، الطبعة الأولى، بی تا.
- ۱۰۰- النجفی الخوانساری، موسی بن محمد، منیة الطالب فی شرح المكاسب، تقریرات المحقق الميرزا محمدحسین النائینی، قم: مؤسسه النشر الإسلامی، الطبعة الأولى، ۱۴۲۱ ق.
- ۱۰۱- النراقی، احمد، عوائد الأيام، تحقیق: مركز الابحاث و الدراسات الإسلامیة، قم: مكتب الإعلام الإسلامی (دفتر تبلیغات اسلامی حوزة علمیه قم)، الطبعة الأولى، ۱۴۱۷ ق.
- ۱۰۲-، مستند الشيعة فی أحكام الشريعة، مشهد: مؤسسه آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، الطبعة الأولى، ۱۴۱۸ ق.
- ۱۰۳- النسائی، احمد بن شعيب، سنن النسائی، بیروت، دار الجیل، بی تا.
- ۱۰۴- النمازی الشاهرودی، علی، مستدرک سفینه البحار، بی جا، بی نا، بی تا.
- ۱۰۵- النووی، محیی الدین بن شرف، المجموع شرح المهذب، تحقیق و تقديم: محمود مطرجی، بیروت: دارالفکر، الطبعة الأولى، ۱۴۱۷ ق.
- ۱۰۶- الواعظ الحسینی البهسودی، محمدسرور، مصباح الاصول، تقریراً لأبحاث السيد أبو القاسم الموسوی الخوئی، قم: مؤسسه احياء آثار الإمام الخوئی، ۱۴۲۲ ق.
- ۱۰۷- الهمدانی، آقا رضا بن محمد هادی، مصباح الفقيه، تحقیق: المؤسسة الجعفریة لإحياء التراث (محمد الباقری، نور علی النوری، محمد الميرزایی)، قم: المؤسسة مهيد موعود (عج)، الطبعة الأولى، ۱۴۲۱ ق.
- ۱۰۸- الیوسفی، حسن بن ابی طالب (الفاضل الآبی)، كشف الرموز فی شرح المختصر النافع، تحقیق: علی پناه الإشتهاردی، حسین الیزدی، قم: مؤسسه النشر الإسلامی، الطبعة الثالثة، ۱۴۱۷ ق. [۲۶۸]

[۱] (۱). علی النمازی الشاهرودی، مستدرک سفینه البحار، ج ۸، ص ۳۳۱.

[۲] (۲). سوره مائده، آیه ۳.

[۳] (۳). محمد بن الحسن الحرّ العاملی، وسائل الشيعة، ج ۲۷، ص ۶۳، حدیث ۵۱.

[۴] (۱). احمد بن ادریس الصنهاجی القرافي، الفروق أو أنوار البروق فی أنواء الفروق، ج ۱، ص ۷.

[۵] (۲). به نقل از: مقدمه التحقيق كتاب «القواعد الفقهيّة» مرحوم بجنوردی.

[۶] (۳). محمد بن منصور بن احمد بن ادریس الحلّي، مستطرفات السرائر، ج ۳، ص ۵۷۵؛ محمد بن الحسن الحرّ العاملی، وسائل

الشيعة، ج ۲۷، ص ۶۲، باب ۶ از ابواب صفات القاضی، حدیث ۵۲.

[۷] (۱). محمدباقر المجلسی، بحار الأنوار، ج ۱۰۴، ص ۱۸۷؛ محمدباقر الموسوی الخوانساری، روضات الجنّات، ج ۷، ص ۸.

[۸] (۲). به عنوان نمونه می توان به کتاب های زیر اشاره نمود:

«جامع الفوائد فی تلخیص القواعد»، تألیف: أبو عبد الله الفاضل المقداد السیوری رحمه الله؛ «تمهید القواعد الأصولیة و العربیة لتفريع فوائد الأحكام الشرعیة»، تألیف: زین الدین بن علی بن احمد العاملی رحمه الله؛ «القواعد الستة عشر»، تألیف: الشيخ جعفر كاشف الغطاء رحمه الله؛ «الأصول الأصلیة و القواعد الشرعیة»، تألیف: السيد عبد الله شبر رحمه الله؛ «عوائد الأيام»، تألیف: المولى احمد النراقی رحمه الله؛ «المقاليد الجعفریة فی القواعد الإثنی عشریة»، تألیف: محمد جعفر الإسترابادی رحمه الله؛ «عناوين الأصول»، تألیف:

السید میر عبدالفتاح الحسینی المراغی رحمه الله؛ «بلغه الفقیه»، تألیف: السید محمّد بحر العلوم الطباطبائی رحمه الله؛ «القواعد الفقهیة»، تألیف: السید محمّد حسن البجنوردی رحمه الله؛ «القواعد الفقهیة»، تألیف: آیت الله العظمی فاضل لنکرانی «دام ظلّه العالی»؛ و کتاب‌های دیگری که در همین رابطه نوشته شده‌اند.

[۹] (۱). سوره حجّ، آیه ۷۸.

[۱۰] (۲). احمد بن محمّد الأردبیلی، زبده البیان فی براهین أحكام القرآن، ص ۵۹۰.

[۱۱] (۳). ر. ک: محمّد صدقی البورنوی، موسوعه القواعد الفقهیة، ج ۵، ص ۱۰۷.

[۱۲] (۱). ر. ک: المفردات فی غریب القرآن؛ ذیل واژه حرج؛ و منتهی الإرب فی لغة العرب، ج ۱، ص ۲۳۴.

[۱۳] (۲). محمّد بن مکرم ابن منظور الافریقی المصری؛ لسان العرب، ج ۲، ص ۵۲.

[۱۴] (۳). ابن الأثیر، النهایة فی غریب الحدیث و الأثر، ج ۱، ص ۳۶۱.

[۱۵] (۱). سوره انعام، آیه ۱۲۵.

[۱۶] (۱). سوره نساء، آیه ۶۵.

[۱۷] (۲). سوره مائده، آیه ۶.

[۱۸] (۳). سوره انعام، آیه ۱۲۵.

[۱۹] (۱). سوره اعراف، آیه ۲.

[۲۰] (۲). سوره حجّ، آیه ۷۸.

[۲۱] (۳). سوره احزاب، آیه ۵۰.

[۲۲] (۴). سوره توبه، آیه ۹۱.

[۲۳] (۱). سوره فتح، ۱۷.

[۲۴] (۲). سوره احزاب، آیه ۳۷.

[۲۵] (۳). همان، آیه ۳۸.

[۲۶] (۴). ر. ک: المولی محمّد باقر المجلسی، بحار الأنوار، ج ۵۴، ص ۲۱۸.

[۲۷] (۵). سوره اعراف، آیه ۳۱.

[۲۸] (۶). سوره كهف، آیه ۴۶.

[۲۹] (۷). «الْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ الْقَتْلِ»؛ سوره بقره، آیه ۱۹۱.

[۳۰] (۸). سوره انفال، آیه ۲۸.

[۳۱] (۱). سوره حجّ، آیه ۷۸.

[۳۲] (۱). سوره بقره، آیه ۱۸۳.

[۳۳] (۱). ر. ک: القطب الراوندی، فقه القرآن، ج ۱، ص ۳۲۹؛ ابن کثیر، تفسیر القرآن العظیم، ج ۳، ص ۲۳۶؛ الجصاص، أحكام

القرآن، ج ۵، ص ۳۹۰.

[۳۴] (۲). برای کسب اطلاع از قرائن و توضیح بیشتر در این زمینه، ر. ک: محمّد الفاضل اللنکرانی، ثلاث رسائل، صص ۳۷-۴۲.

[۳۵] (۱). ر. ک: السید محمّد حسین الطباطبائی، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱۴، ص ۴۱۴؛ عبدعلی بن جمعة الحویزی، تفسیر نور

الثقلین، ج ۳، ص ۵۲۳؛ فیض الکاشانی، تفسیر الصافی، ج ۳، ص ۳۹۱.

[۳۶] (۲). محمّد بن یعقوب الكلینی، اصول کافی، ج ۱، ص ۱۸۹، باب فی أنّ الأئمة شهداء الله عزّ وجلّ علی خلقه، ح ۴.

- [۳۷] (۳). ابواسحاق احمد الثعلبی، تفسیر الثعلبی، ج ۷، ص ۳۵؛ القرطبی، تفسیر القرطبی، ج ۱۲، ص ۹۹؛ الجصاص، أحكام القرآن، ج ۵، ص ۳۹۰؛ ابن جریر الطبری، جامع البیان عن تأویل آی القرآن، ج ۱۰، ص ۲۵۸.
- [۳۸] (۴). السید محمد آلوسی، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم والسبع المثانی، ج ۱۷-۱۸، ص ۲۶۹.
- [۳۹] (۱). شیخ طوسی، تفسیر التبیان، ج ۷، ص ۳۰۵؛ فضل بن حسن الطبرسی، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، ج ۸-۷، ص ۹۷؛ السید محمد حسین الطباطبائی، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱۴، ص ۴۱۱.
- [۴۰] (۱). از قائلین به این احتمال می‌توان به مرحوم شیخ طوسی و مرحوم طبرسی رحمهما الله اشاره نمود؛ ر. ک: تفسیر التبیان، ج ۷، ص ۳۰۵؛ مجمع البیان فی تفسیر القرآن، ج ۸-۷، ص ۹۷؛ و نیز أحكام القرآن للجصاص، ج ۵، ص ۳۹۰.
- [۴۱] (۱). ر. ک: العلامه الطبرسی، الإحتجاج، ج ۱، ص ۴۹۷؛ مولا محمد صالح المازندرانی، شرح اصول کافی، ج ۱۰، ص ۲۲۴؛ محمد بن احمد بن ابی‌بکر القرطبی، الجامع لأحكام القرآن، ج ۷، ص ۳۰۰.
- [۴۲] (۱). محمد باقر المجلسی، بحار الأنوار، ج ۲۲، ص ۲۶۴.
- [۴۳] (۲). علی بن بلبان الفارسی، صحیح ابن حبان بترتیب ابن بلبان، ج ۲، صص ۶۳ و ۶۴؛ احمد بن الحسین بن علی البیهقی السنن الکبری، ج ۳، ص ۱۸؛ احمد بن شعیب النسائی، سنن النسائی، ج ۸، صص ۱۲۳ و ۱۲۴.
- [۴۴] (۱). سوره بقره: آیات ۴۳، ۸۳ و ۱۱۰.
- [۴۵] (۱). المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱۴، ص ۴۱۲.
- [۴۶] (۲). اسماعیل بن کثیر القرشی دمشقی، تفسیر القرآن العظیم، ج ۳، ص ۲۳۶.
- [۴۷] (۱). ر. ک: القرطبی، الجامع لأحكام القرآن (تفسیر القرطبی)، ج ۱۸، ص ۱۴۴؛ ابن جوزی، نواسخ القرآن، ص ۱۹۶.
- [۴۸] (۱). سوره سبأ، آیه ۱۴.
- [۴۹] (۲). محمد بن الحسن الحرّ العاملی، وسائل الشیعہ، ج ۱۳، ص ۱۷۲، باب ۱۶ از ابواب بقیة کفارات الإحرام، حدیث ۶.
- [۵۰] (۱). احمد بن علی النجاشی، رجال النجاشی، ص ۳۳۴، شماره ۸۹۷.
- [۵۱] (۲). احمد بن علی النجاشی، پیشین، ص ۱۱۹، شماره ۳۰۴؛ محمد بن الحسن الطوسی، الفهرست، ص ۹۲، شماره ۱۴۲.
- [۵۲] (۳). احمد بن علی النجاشی، پیشین، ص ۴۳۷، شماره ۱۱۷۴.
- [۵۳] (۱). محمد بن الحسن الحرّ العاملی، پیشین، ج ۱، ص ۱۵۲، باب ۸ از ابواب ماء المطلق، حدیث ۵.
- [۵۴] (۲). احمد بن علی النجاشی، پیشین، ص ۲۱۵، شماره ۵۶۱.
- [۵۵] (۳). همان، ص ۲۱۴، شماره ۵۵۹.
- [۵۶] (۴). همان، ص ۳۶۸، شماره ۹۹۷.
- [۵۷] (۵). به عنوان نمونه، ر. ک: محمد بن ادريس الشافعی، الأم، ج ۱، ص ۱۷؛ اسماعیل المزنی، مختصر المزنی، صص ۱۶ و ۱۷؛ محیی‌الدین النووی، المجموع، ج ۱، ص ۱۶۲ به بعد؛ ابن قدامة المقدسی، المغنی و الشرح الکبیر، ج ۱، صص ۴۲-۳۹؛ مالک بن انس الاصبیحی، المدونة الکبری، ج ۱، صص ۲۵ و ۲۶.
- [۵۸] (۶). به عنوان نمونه، ر. ک: محمد بن الحسن الطوسی، المبسوط فی فقه الامامیة، ج ۱، ص ۷؛ القاضی عبدالعزیز بن البرّاج، المهذب، ج ۱، ص ۲۱؛ جعفر بن الحسن الحلّی، المعترف فی شرح المختصر، ج ۱، صص ۴۸ و ۴۹؛ الفاضل الآبی، کشف الرموز، ج ۱، ص ۴۵؛ حسن بن یوسف بن المطهر الأسدی (العلامه الحلّی)، قواعد الأحکام، ج ۱، ص ۱۸۳ و مختلف الشیعہ، ج ۱، ص ۱۳؛ محمد بن مکی العاملی، الدروس الشرعیة، ج ۱، ص ۱۱۸؛ علی بن الحسین الکرکی، جامع المقاصد، ج ۱، ص ۱۱۷ و ...
- [۵۹] (۱). العلامه الحلّی، مختلف الشیعہ، ج ۱، ص ۱۳؛ محمد محسن الفيض الکاشانی، مفاتیح الشرائع، ج ۱، صص ۸۵-۸۱ و کتاب

- الوافى، ج ۶، صص ۲۱ و ۲۲.
- [۶۰] (۲). مفاتيح الشرائع، ج ۱، ص ۸۲.
- [۶۱] (۳). برای اطلاع از این احادیث، رجوع شود به کتاب شریف وسائل الشیعه، جلد اول، ابواب ماء المطلق.
- [۶۲] (۴). آقارضا همدانی، مصباح الفقيه، ج ۱، ص ۷۴.
- [۶۳] (۵). السيد ابوالقاسم الموسوی الخوئی، موسوعه الإمام الخوئی، التنقيح فی شرح العروة الوثقى، کتاب الطهارة، ج ۲، ص ۱۲۵.
- [۶۴] (۱). محمد بن الحسن الحرّ العاملى، پیشین، ج ۱، ص ۱۵۸، باب ۹ از ابواب الماء المطلق، ح ۲ و ۶.
- [۶۵] (۲). ناصر مکارم شیرازی، القواعد الفقهية، ج ۱، ص ۱۶۸.
- [۶۶] (۳). آقارضا همدانی، پیشین، ج ۱، ص ۷۴؛ السيد ابوالقاسم الموسوی الخویى، پیشین، ج ۲، ص ۱۲۵.
- [۶۷] (۱). در مباحث علم اصول، در بحث «آیا امر به شیء مقتضى نهی از ضدّ است؟»، ضمن بحث پیرامون تبعیت و عدم تبعیت دلالت التزامی از دلالت مطابقی در حجیت بیان کرده‌ایم که تحقیق در مسأله آن است که تبعیض در حجیت صحیح است.
- [۶۸] (۲). «رکوة» و «تور» هر دو ظرفی هستند که در آن آب می‌ریزند؛ منتهی «رکوة» از جنس پوست-مشک- و «تور» از جنس سنگ است.
- [۶۹] (۳). نسخه بدل: فلیهرقها.
- [۷۰] (۴). محمد بن الحسن الحرّ العاملى، پیشین، ج ۱، ص ۱۵۴، باب ۸ از ابواب الماء المطلق، حدیث ۱۱.
- [۷۱] (۱). ناصر مکارم شیرازی، پیشین، ص ۱۶۷.
- [۷۲] (۱). ناصر مکارم شیرازی، پیشین، ص ۱۶۸.
- [۷۳] (۲). محمد بن حسن الحرّ العاملى، پیشین، ج ۱، ص ۱۶۳، باب ۹ از ابواب الماء المطلق، حدیث ۱۴.
- [۷۴] (۳). ر. ک: احمد بن علی النجاشی، پیشین، صص ۳۱۰ و ۳۱۱، شماره ۸۵۰.
- [۷۵] (۴). ر. ک: السيد ابوالقاسم الموسوی الخوئی، معجم رجال الحدیث، ج ۶، صص ۲۹-۲۵.
- [۷۶] (۵). ر. ک: احمد بن علی النجاشی، پیشین، صص ۱۹۳ و ۱۹۴، شماره ۵۱۷.
- [۷۷] (۶). ر. ک: السيد ابوالقاسم الموسوی الخوئی، پیشین، ج ۱۴، صص ۱۵۲-۱۴۰.
- [۷۸] (۱). محمد بن الحسن الحرّ العاملى، پیشین، ج ۱، ص ۲۱۱، باب ۹ از ابواب الماء المضاف والمستعمل، حدیث ۱؛ الشيخ الطوسی، تهذیب الأحکام، ج ۱، ص ۸۶، حدیث ۲۲۵.
- [۷۹] (۲). ر. ک: السيد ابوالقاسم الموسوی الخوئی، پیشین، ج ۲، ص ۲۵۶.
- [۸۰] (۳). احمد بن علی النجاشی، پیشین، ص ۳۸۳، شماره ۱۰۴۲.
- [۸۱] (۴). أبوعلی الحائری، منتهی المقال فی أحوال الرجال، ج ۳، صص ۲۹-۲۷.
- [۸۲] (۱). ر. ک: السيد ابوالقاسم الموسوی الخوئی، پیشین، ج ۵، ص ۲۴۳.
- [۸۳] (۲). ر. ک: احمد بن علی النجاشی، پیشین، ص ۳۲۶، شماره ۸۸۷؛ أبوعلی الحائری، پیشین، ج ۵، صص ۳۰۸-۳۰۲؛ العلامة الحلّی، خلاصة الأقوال فی معرفة الرجال، صص ۲۴۰ و ۲۳۹، شماره ۸۱۶.
- [۸۴] (۳). احمد بن علی النجاشی، پیشین، ص ۲۸۳، شماره ۷۵۲؛ السيد ابوالقاسم الموسوی الخوئی، پیشین، ج ۱۳، ص ۱۸.
- [۸۵] (۴). احمد بن علی النجاشی، پیشین، ص ۳۰۹، شماره ۸۴۶؛ السيد ابوالقاسم الموسوی الخوئی، پیشین، ج ۱۳، ص ۳۳۵.
- [۸۶] (۵). ر. ک: محمد بن یعقوب الكلینی، فروع الکافی، ج ۳، ص ۲۲، باب اختلاف ماء المطر بالبول و ...، ح ۷.
- [۸۷] (۱). محمد الفاضل اللنکرانی، ثلاث رسائل، ص ۶۵.

- [۸۸] (۱) ر. ك: محمد الفاضل اللكرانى، پيشين، ص ۶۵.
- [۸۹] (۱) محمد بن الحسن الطوسى، تهذيب الأحكام، ج ۱، ص ۳۶۳، حديث ۱۰۹۷؛ محمد بن الحسن الحرّ العاملى، پيشين، ج ۱، ص ۴۶۴، باب ۳۹ از ابواب الوضوء، حديث ۵.
- [۹۰] (۲) احمد بن على النجاشى، پيشين، ص ۸۱، شماره ۱۹۸.
- [۹۱] (۳) همان، ص ۷۶، شماره ۱۸۲.
- [۹۲] (۴) محمد بن الحسن الطوسى، إختيار معرفة الرجال المعروف برجال الكشّى، ص ۵۵۹، شماره ۱۰۵۰ و ص ۶۲۳، شماره ۱۰۹۴؛ و نیز ر. ك: السيد ابوالقاسم الموسوى الخوئى، پيشين، ج ۵، ص ۹۰.
- [۹۳] (۱) ر. ك: محمد الفاضل اللكرانى، پيشين، صص ۶۹ و ۷۰.
- [۹۴] (۲) احمد بن على النجاشى، پيشين، ص ۲۵۱، شماره ۶۵۹؛ السيد ابوالقاسم الموسوى الخوئى، پيشين، ج ۱۱، ص ۳۲۶.
- [۹۵] (۳) محمد بن الحسن الطوسى، إختيار معرفة الرجال (رجال الكشّى)، ص ۳۸۵، شماره ۵۷۸؛ السيد مصطفى التفرشى، نقد الرجال، ج ۳، ص ۲۹.
- [۹۶] (۱) به نقل از: السيد ابوالقاسم الموسوى الخوئى، پيشين، ج ۹، ص ۲۵۴.
- [۹۷] (۲) محمد بن يعقوب الكلينى، الكافى، ج ۵، ص ۳۳۵.
- [۹۸] (۳) محمد بن الحسن الطوسى، رجال الطوسى، ص ۲۴۲.
- [۹۹] (۴) السيد ابوالقاسم الموسوى الخوئى، موسوعة الإمام الخوئى، التنقيح فى شرح العروة الوثقى، ج ۵، ص ۲۰۵ و ج ۶، ص ۱۴۵؛ و نیز معجم رجال الحديث، ج ۹، ص ۲۵۸.
- [۱۰۰] (۱) مرتضى الأنصارى، فرائد الأصول، ج ۱، ص ۱۴۷.
- [۱۰۱] (۲) «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ...»؛ سورة مائده؛ آيه ۶.
- [۱۰۲] (۳) محمد حسن الآشتياني، بحرالفوائد فى شرح الفرائد، ص ۸۹.
- [۱۰۳] (۴) ناصر مكارم الشيرازى، پيشين، ص ۱۷۰.
- [۱۰۴] (۵) براى اطلاع بیشتر، ر. ك: سلطان العلماء، هداية المسترشدين، ص ۲۱۶؛ محمد كاظم الخراسانى، كفاية الاصول، ص ۱۱۴ به بعد؛ محمد تقي البروجردى، نهاية الافكار، ج ۲ و ۱، ص ۲۶۲ به بعد؛ السيد ابوالقاسم الموسوى الخوئى، اجود التقريرات، ج ۱، ص ۳۱۳ به بعد؛ الإمام الخمينى، مناهج الوصول إلى علم الاصول، ج ۱، ص ۳۲۵ به بعد.
- [۱۰۵] (۱) ناصر مكارم الشيرازى، پيشين، ص ۱۷۰.
- [۱۰۶] (۱) سورة مائده، آيه ۶.
- [۱۰۷] (۲) ر. ك: ناصر مكارم الشيرازى، پيشين، ص ۱۷۰.
- [۱۰۸] (۱) السيد عبدالصاحب الحكيم، منتقى الأصول، تقريراً لأبحاث السيد محمد الحسينى الروحانى، ج ۴، ص ۳۴۸.
- [۱۰۹] (۲) ايشان اين روايت را نیز قبول نكرده و مى فرمايند: «و هذه الرواية لا يمكن الإعتماد عليها». ر. ك: همان، ص ۳۴۹.
- [۱۱۰] (۱) عبارت ايشان اين است: «و فى موارد هذه النصوص ليس هناك حكم كذلك بحيث يتكفل النص رفعه و يكون حاكماً على دليله، بل هى تتكفل إثبات حكم سهل أو بيان عدم ثبوت حكم متوهم الثبوت...».
- [۱۱۱] (۲) محمد بن الحسن الحرّ العاملى، وسائل الشيعه، ج ۱۳، ص ۱۷۲، باب ۱۶ از ابواب بقيه كفارات الإحرام، حديث ۶.
- [۱۱۲] (۱) زبدة البيان، ص ۴۶.

- [۱۱۳] (۲). از قائلین به این نظریه می‌توان به مرحوم طبرسی، مرحوم علامه طباطبایی صاحب تفسیر المیزان و هم‌چنین از میان مفسرین عامه به آلوسی صاحب تفسیر روح المعانی اشاره نمود.
- [۱۱۴] (۱). فضل بن الحسن الطبرسی، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، ج ۳، ص ۲۷۷.
- [۱۱۵] (۲). السید محمود آلوسی البغدادی، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی، ج ۵-۶، ص ۳۴۵.
- [۱۱۶] (۱). السید محمد حسین الطباطبائی، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۵، ص ۲۳۰.
- [۱۱۷] (۲). همان.
- [۱۱۸] (۱). السید محمد حسین الطباطبائی، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۵، ص ۲۳۰.
- [۱۱۹] (۱). الإمام الخمينی، کتاب الطهارة، ج ۲، ص ۱۳.
- [۱۲۰] (۲). همان، ص ۲۷.
- [۱۲۱] (۱). علی الغروی، التنقیح فی شرح العروة الوثقی، تقریراً لأبحاث السید ابوالقاسم الموسوی الخوئی، کتاب الطهارة، (موسوعه الإمام الخوئی)، ج ۹، ص ۳۵۸ و ج ۱۰، ص ۶۸.
- [۱۲۲] (۱). المحقق الأردبیلی، زبدة البیان فی براهین أحكام القرآن، ص ۴۶.
- [۱۲۳] (۲). محمد الفاضل اللنکرانی، ثلاث رسائل، ص ۵۱.
- [۱۲۴] (۳). ناصر مکارم الشیرازی، القواعد الفقهیة، ج ۱، ص ۱۵۶.
- [۱۲۵] (۴). اسماعیل بن کثیر القریشی الدمشقی، تفسیر القرآن العظیم، ج ۲، ص ۲۹.
- [۱۲۶] (۱). ر. ک: العلامة الحلّی، منتهی المطلب فی تحقیق المذهب، ج ۳، صص ۳۰ و ۸۵؛ ابن فهد الحلّی، مهذب البارع، ج ۱، ص ۷۷؛ السید محمد العاملی، نهاية المرام، ج ۲، ص ۶۹؛ بهاء‌الدین محمد بن حسین العاملی، مشرق الشمسین و اکسیر السعادتین، صص ۳۳۶ و ۳۴۰ و ۳۴۴؛ الشیخ یوسف البحرانی، الحدائق الناضرة، ج ۴، صص ۲۴۱ و ۲۶۲ و ۲۷۶؛ مولی احمد النراقی، عوائد الأیام، ص ۵۸؛ الشیخ مرتضی الأنصاری، کتاب الطهارة، ج ۲، ص ۳۳۸.
- [۱۲۷] (۲). سوره حج، آیه ۷۸.
- [۱۲۸] تقریر سیدجواد حسینی خواه، قاعده لاجرج، جلد ۱، مرکز فقهی ائمه اطهار(ع) - قم، چاپ: اول، ۱۳۸۵ه.ش.
- [۱۲۹] (۱). محمد بن الحسن الحرّ العاملی، پیشین، ج ۴، صص ۱۵۹-۱۶۱، باب ۱۰ از أبواب المواقیت، حدیث ۱۱.
- [۱۳۰] (۱). محمد بن محمد بن نعمان العکبری البغدادی، المقنعة، صص ۲۹۵ و ۳۵۱.
- [۱۳۱] (۲). الشریف المرتضی، رسائل، ج ۲، ص ۲۴۶.
- [۱۳۲] (۳). السید حمزة بن علی بن زهرة الحلّبی، غنیة النزوع إلى علمی الأصول و الفروع، ص ۱۳۴.
- [۱۳۳] (۴). از جمله ر. ک: منتهی المطلب فی تحقیق المذهب، ج ۳، ص ۳۲؛ تذکرة الفقهاء، ج ۲، ص ۱۵۹؛ مختلف الشیعة فی احکام الشریعة، ج ۳، صص ۳۲۶ و ۳۲۷.
- [۱۳۴] (۵). محمد بن جمال الدین مکی العاملی، ذکری الشیعة فی احکام الشریعة، ج ۲، صص ۳۴۷ و ۴۴۵.
- [۱۳۵] (۶). احمد بن محمد بن فهد الحلّی، المهذب البارع فی شرح مختصر النافع، ج ۲، صص ۹ و ۱۷۹.
- [۱۳۶] (۷). زین الدین بن علی العاملی، مسالك الافهام إلى تنقیح شرائع الإسلام، ج ۶، ص ۲۰۶.
- [۱۳۷] (۸). المولی احمد المقدس الاردبیلی، مجمع الفائدة و البرهان فی شرح إرشاد الأذهان، ج ۳، ص ۴۳۵ و ج ۶، صص ۷۹ و ۱۹۱ و ج ۱۱، ص ۲۷۷.
- [۱۳۸] (۹). بهاء‌الدین محمد بن الحسن الاصفهانی، كشف اللثام عن قواعد الأحكام، ج ۲، ص ۴۳۹ و ج ۴، ص ۳۱۸ و ۳۲۴.

- [۱۳۹] (۱) .سوره حج، آيه ۷۸.
- [۱۴۰] (۲) .سوره مائده، آيه ۶.
- [۱۴۱] (۱) .ر. ك: اسماعيل بن حماد الجوهري، الصحاح، ج ۱، ص ۴۸۳؛ محمد بن يعقوب بن محمد بن ابراهيم الفيروز آبادى، القاموس المحيط، ج ۲، ص ۷؛ المبارك بن محمد الجزى (ابن الأثير)، النهاية فى غريب الحديث و الأثر، ج ۱، ص ۵۲.
- [۱۴۲] (۲) .المولى أحمد النراقى، عوائد الأيام، ص ۱۹۷ به بعد.
- [۱۴۳] (۳) .السيد محمد حسن البجنوردى، القواعد الفقهيّة، ج ۱، صص ۲۵۳ و ۲۵۴.
- [۱۴۴] (۴) .همانند مرحوم ميرفتاح در «عناوين».
- [۱۴۵] (۱) .السيد مير عبدالفتاح الحسينى المراغى، العناوين، ج ۱، ص ۲۸۷.
- [۱۴۶] (۲) .احمد بن على بن ابى طالب الطبرسى، الإحتجاج، ج ۱، ص ۴۹۷، ش ۱۲۷.
- [۱۴۷] (۳) .همان، ص ۵۲۶.
- [۱۴۸] (۴) .محمد بن يعقوب الكلينى، اصول الكافى، ج ۱، صص ۲۱۴ و ۲۱۵، كتاب التوحيد، باب الجبر و القدر و الأمر بين الأمرين، حديث ۱۴.
- [۱۴۹] (۵) .الفضل بن الحسن الطبرسى، مجمع البيان فى تفسير القرآن، ج ۲، ص ۲۲۹.
- [۱۵۰] (۱) .السيد هاشم الحسينى البحرانى، البرهان فى تفسير القرآن، ج ۱، ص ۵۷۰، ح ۱۵۷۵ / ۲.
- [۱۵۱] (۲) .الفضل بن الحسن الطبرسى، مجمع البيان فى تفسير القرآن، ج ۲، ص ۲۳۰.
- [۱۵۲] (۱) .الفضل بن الحسن الطبرسى، پيشين، ج ۲، ص ۲۳۰.
- [۱۵۳] (۲) .همان.
- [۱۵۴] (۳) .محمد بن الحسن الطوسى، تهذيب الأحكام، ج ۲، ص ۳۹۶، حديث ۱۵۲۹؛ محمد بن الحسن الحرّ العاملى، پيشين، ج ۳، ص ۴۹۱، باب ۵۰ از ابواب النجاسات، حديث ۳.
- [۱۵۵] (۱) .ر. ك: احمد بن على النجاشى، پيشين، ص ۷۵، شماره ۱۸۰.
- [۱۵۶] (۱) .محمد بن على بن الحسين ابن بابويه القمى (شيخ صدوق)، من لا يحضره الفقيه، ج ۱، ص ۹۶، حديث ۱۶؛ محمد بن الحسن الحرّ العاملى، پيشين، ج ۱، ص ۲۱۰، باب ۸ از ابواب الماء المضاف و المستعمل، حديث ۳.
- [۱۵۷] (۱) .المولى أحمد النراقى، عوائد الأيام، صص ۱۸۴ و ۱۸۵.
- [۱۵۸] (۱) .السيد محمد كاظم الطباطبائى اليزدى، العروة الوثقى، مع تعليقات عدّه من الفقهاء العظام، ج ۲، ص ۱۷۰.
- [۱۵۹] (۱) .السيد محمد كاظم الطباطبائى اليزدى، پيشين، ج ۲، ص ۱۷۴.
- [۱۶۰] (۲) .سوره حج، آيه ۷۸.
- [۱۶۱] (۳) .سوره بقره، آيه ۱۸۵.
- [۱۶۲] (۱) .ناصر مكارم الشيرازى، پيشين، ص ۱۸۳.
- [۱۶۳] (۱) .محمد الفاضل اللنكرانى، ثلاث رسائل، ص ۱۰۶.
- [۱۶۴] (۲) .سوره بقره، آيه ۱۸۵.
- [۱۶۵] (۳) .سوره حج، آيه ۷۸.
- [۱۶۶] (۱) .الإمام الخمينى، كتاب الطهارة، ج ۲، ص ۷۳.
- [۱۶۷] (۲) .ر. ك: السيد محمد كاظم الطباطبائى اليزدى، العروة الوثقى، مع تعليقات عدّه من الفقهاء العظام، ج ۲، ص ۱۷۰؛ الإمام

- الخميني، پيشين، ج ۲، صص ۶۴ به بعد.
- [۱۶۸] (۳). السيد محمد الطباطبائي، مفاتيح الأصول، ص ۵۳۵؛ محمد حسين الحائري الإصفهاني، الفصول الغروية في الأصول الفقهية، ص ۳۳۴.
- [۱۶۹] (۱). ر. ك: السيد محمد حسن البجنوردي، القواعد الفقهية، ج ۱، ص ۲۵۲؛ محمد الفاضل اللكراني، پيشين، ص ۹۰؛ ناصر المكارم الشيرازي، پيشين، ص ۱۶۲.
- [۱۷۰] (۲). محمد بن الحسن الحرّ العاملي، الفصول المهمة في أصول الأئمة، ج ۱، ص ۶۲۶.
- [۱۷۱] (۳). المولى أحمد النراقي، پيشين، ص ۱۹۰.
- [۱۷۲] (۴). السيد محمد الطباطبائي، پيشين، ص ۵۳۵.
- [۱۷۳] (۱). المولى أحمد النراقي، پيشين، ص ۱۷۳.
- [۱۷۴] (۱). السيد محمد حسن البجنوردي، پيشين، صص ۲۵۲ و ۲۵۳.
- [۱۷۵] (۲). سورة بقره، آيه ۲۸۶.
- [۱۷۶] (۱). محمد الفاضل اللكراني، پيشين، ص ۹۲.
- [۱۷۷] (۲). السيد مير عبدالفتاح الحسيني المراغي، العناوين، ج ۱، ص ۲۸۶.
- [۱۷۸] (۱). السيد مير عبدالفتاح الحسيني المراغي، العناوين، ج ۱، ص ۲۸۶.
- [۱۷۹] (۱). المولى احمد النراقي، پيشين، ص ۱۹۷.
- [۱۸۰] (۲). السيد ميرفتاح الحسيني المراغي، پيشين، ص ۲۸۷.
- [۱۸۱] (۳). همان.
- [۱۸۲] (۱). المولى احمد النراقي، پيشين، ص ۱۹۷.
- [۱۸۳] (۱). السيد ميرعبدالفتاح الحسيني المراغي، پيشين، صص ۲۸۸ و ۲۸۹.
- [۱۸۴] (۲). محمد حسن الآشتياني، بحر الفوائد، ص ۲۶.
- [۱۸۵] (۱). السيد مير عبدالفتاح الحسيني المراغي، پيشين، ص ۲۸۹.
- [۱۸۶] (۱). السيد محمد الطباطبائي، مفاتيح الاصول، ص ۵۳۶.
- [۱۸۷] (۱). مرحوم محدث عاملي بعد از آن كه رواياتي را در باب قاعده لا-حرج در كتاب «الفصول المهمة» ذكر مي كنند، مي فرمايند: «أقول: نفى الحرج مجمل لا يمكن الجزم به فيما عدا التكليف بما لا يطاق، و إلّا لزم رفع جميع التكليف».
- (محمد بن الحسن الحرّ العاملي، الفصول المهمة في اصول الأئمة، ج ۱، ص ۶۲۶).
- [۱۸۸] (۱). المولى احمد النراقي، پيشين، صص ۱۸۸ و ۱۸۹.
- [۱۸۹] (۲). محمد حسين الحائري الاصفهاني، الفصول الغروية في اصول الفقهية، ص ۳۳۴.
- [۱۹۰] (۱). محمد حسين الحائري الاصفهاني، پيشين، ص ۳۳۴.
- [۱۹۱] (۲). همان، ص ۳۳۵.
- [۱۹۲] (۱). سورة انفال، آيه ۳۲.
- [۱۹۳] (۲). محمد حسين الحائري الاصفهاني، پيشين، ص ۳۳۵.
- [۱۹۴] (۱). السيد ميرعبدالفتاح الحسيني المراغي، پيشين، ص ۲۹۸.
- [۱۹۵] (۱). السيد ميرعبدالفتاح الحسيني المراغي، پيشين، صص ۲۹۸ و ۲۹۹.

- [۱۹۶] (۱). الميرزا ابوالقاسم القمى، قوانين الاصول، ج ۲، صص ۴۹ و ۵۰.
- [۱۹۷] (۱). المولى احمد النراقى، پيشين، ص ۱۹۰.
- [۱۹۸] (۱). السيد مير عبدالفتاح الحسينى المراغى، پيشين، ص ۲۹۵.
- [۱۹۹] (۱). سورة نساء، آيه ۲۴.
- [۲۰۰] (۲). سورة انعام، آيه ۱۴۵.
- [۲۰۱] (۳). المولى احمد النراقى، پيشين، ص ۱۹۲.
- [۲۰۲] (۱). المولى احمد النراقى، پيشين، ص ۱۹۳.
- [۲۰۳] (۱). المولى احمد النراقى، پيشين، ص ۱۹۳.
- [۲۰۴] (۱). المولى احمد النراقى، پيشين، ص ۱۹۴.
- [۲۰۵] (۲). السيد مير عبدالفتاح الحسينى المراغى، پيشين، ص ۲۹۳.
- [۲۰۶] (۱). محمد حسن الآشتيانى، الرسائل التسع، ص ۲۳۵.
- [۲۰۷] (۱). محمد حسن الآشتيانى، پيشين، ص ۲۳۷.
- [۲۰۸] (۲). همان، ص ۲۳۹.
- [۲۰۹] (۱). السيد محمد حسن البجنوردى، پيشين، صص ۲۵۴ و ۲۵۵.
- [۲۱۰] (۱). به عنوان نمونه: ر. ك المولى أحمد النراقى، پيشين، ص ۱۹۵؛ محمد حسن الآشتيانى، پيشين، ص ۲۵۰؛ السيد محمد حسن البجنوردى، پيشين، ص ۲۶۵؛ ناصر مكارم الشيرازى، پيشين، ص ۱۹۶.
- [۲۱۱] (۱). ناصر مكارم الشيرازى، پيشين، ص ۱۹۷.
- [۲۱۲] (۱). سورة آل عمران، آيه ۹۷.
- [۲۱۳] (۱). ر. ك: الشيخ جعفر كاشف الغطاء، كشف الغطاء عن مبهمات الشريعة الغراء، ج ۲، صص ۵۴ و ۵۵.
- [۲۱۴] (۲). محمد حسن النجفى، جواهر الكلام فى شرح شرائع الاسلام، ج ۱۷، ص ۱۵۰.
- [۲۱۵] (۳). ر. ك: موسى بن محمد النجفى الخوانسارى، منية الطالب فى شرح المكاسب، تقريرات المحقق الميرزا محمد حسين النائينى، ج ۳، ص ۴۱۲.
- [۲۱۶] (۴). آقا رضا الهمدانى، مصباح الفقيه، ج ۶، ص ۱۵۰.
- [۲۱۷] (۱). السيد محمد كاظم الطباطبائى اليزدى، العروة الوثقى مع تعليقات عدّة من الفقهاء العظام، ج ۲، ص ۱۷۱.
- [۲۱۸] (۱). السيد محمد كاظم الطباطبائى اليزدى، پيشين، ج ۲، ص ۱۷۱، حاشيه شماره ۳.
- [۲۱۹] (۲). ر. ك: السيد محمد حسن البجنوردى، پيشين، ص ۲۶۲.
- [۲۲۰] (۱). ر. ك: الشيخ موسى النجفى الخوانسارى، پيشين، ج ۳، ص ۴۱۲.
- [۲۲۱] (۱). سورة نساء، آيه ۴۳؛ سورة مائده، آيه ۶.
- [۲۲۲] (۱). السيد محمد كاظم الطباطبائى اليزدى، پيشين، ج ۲، ص ۱۷۱، حاشيه شماره ۲.
- [۲۲۳] (۲). سورة بقره، آيه ۱۸۵.
- [۲۲۴] (۱). به عنوان نمونه ر. ك: حمزة بن عبدالعزيز الديلمى، المراسم العلوية فى الأحكام النبوية، ص ۱۶۷؛ يوسف البحرانى، الحدائق الناضرة، ج ۲۵، ص ۴۷۹؛ محمد حسن النجفى، جواهر الكلام، ج ۳۲، ص ۲۸۸؛ موسى بن محمد النجفى الخوانسارى، منية الطالب فى شرح المكاسب، ج ۳، ص ۴۲۰؛ السيد محمد كاظم الطباطبائى اليزدى، العروة الوثقى، ج ۶، ص ۱۰۵، مسأله ۱۱.

- [۲۲۵] (۲). مانند: صحيحه حلبی؛ ر. ك: محمد بن الحسن الحرّ العاملى، وسائل الشيعه، ج ۲۲، ص ۱۵۸، باب ۲۳ از أبواب أقسام الطلاق، حديث ۴.
- [۲۲۶] (۱). السيد محمد كاظم الطباطبائى اليزدى، پيشين، ج ۶، ص ۱۱۵.
- [۲۲۷] (۲). به عنوان نمونه، ر. ك: المحقق الحلّى، شرائع الإسلام، ج ۳، ص ۲۲۹؛ الشهيد الثانى، مسالك الأفهام، ج ۱۲، ص ۱۱۲؛ محمد حسن النجفى، جواهر الكلام، ج ۳۶، ص ۴۳۲.
- [۲۲۸] (۱). موسى بن محمد النجفى الخوانسارى، پيشين، ج ۳، ص ۴۲۶.
- [۲۲۹] (۱). محمد الفاضل اللنكرانى، تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيلة، كتاب الحجّ، ج ۴، ص ۱۷۰.
- [۲۳۰] (۲). السيد محمد الموسوى العاملى، مدارك الأحكام، ج ۷، ص ۳۵۱.
- [۲۳۱] (۳). محمد حسن النجفى، جواهر الكلام، ج ۱۸، ص ۳۷۸.
- [۲۳۲] (۴). السيد احمد الخوانسارى، جامع المدارك، ج ۲، ص ۴۰۸.
- [۲۳۳] (۱). السيد ابوالقاسم الموسوى الخوئى، موسوعة الإمام الخوئى، شرح المناسك، ج ۲۸، ص ۴۶۵.
- [۲۳۴] (۲). محمد الفاضل اللنكرانى، پيشين، ج ۴، ص ۱۶۹.
- [۲۳۵] (۳). السيد محمد الموسوى العاملى، پيشين، ج ۷، ص ۳۵۱.
- [۲۳۶] (۴). ر. ك: السيد ابوالقاسم الموسوى الخوئى، موسوعة الإمام الخوئى، شرح العروة الوثقى، ج ۲۷، ص ۲۰۸.
- [۲۳۷] (۵). السيد محمد كاظم الطباطبائى اليزدى، العروة الوثقى، ج ۲، ص ۳۳۵، فى كيفية حجّ التمتع....
- [۲۳۸] تقرير سيد جواد حسینی خواه، قاعده لاجرج، جلد ۱، مركز فقهی ائمه اطهار(ع) - قم، چاپ: اول، ۱۳۸۵ ه.ش.
- [۲۳۹] (۱). محمد بن الحسن الإصفهانی (الفاضل الهندى)، كشف اللثام، ج ۵، ص ۴۶.
- [۲۴۰] (۲). السيد ابوالقاسم الموسوى الخوئى، موسوعة الإمام الخوئى، شرح العروة الوثقى، ج ۲۷، ص ۲۱۹.
- [۲۴۱] (۳). محمد الفاضل اللنكرانى، پيشين، ج ۲، ص ۳۶۹.
- [۲۴۲] (۴). محمد بن الحسن الإصفهانی (الفاضل الهندى)، پيشين، ج ۵، ص ۳۰۴.
- [۲۴۳] (۱). السيد احمد الخوانسارى، پيشين، ج ۲، ص ۴۲۳.
- [۲۴۴] (۲). محمد حسن النجفى، جواهر الكلام، ج ۱۸، ص ۴۴۸.
- [۲۴۵] (۳). السيد ابوالقاسم الموسوى الخوئى، پيشين، ج ۲۸، ص ۵۰۷.
- [۲۴۶] (۴). حسن بن يوسف بن المطهر الأسدى (العلامة الحلّى)، تذكرة الفقهاء، ج ۷، ص ۳۲۳.
- [۲۴۷] (۱). محمد بن الحسن الطوسى، المبسوط فى فقه الإمامية، ج ۶، ص ۲۸۸.
- [۲۴۸] (۲). محمد بن الحسن الطوسى، كتاب الخلاف، ج ۶، ص ۹۷، مسأله ۲۷.
- [۲۴۹] (۳). به عنوان نمونه، ر. ك: عبدالعزيز بن البرّاج، المهذب، ج ۲، ص ۴۳۳؛ محمد بن ادریس الحلّى، السرائر، ج ۳، ص ۱۲۶؛ العلامة الحلّى، مختلف الشيعه، ج ۸، ص ۳۵۷؛ احمد بن محمد بن فهد الحلّى، المهذب البارع، ج ۴، ص ۱۸۶؛ المولى احمد المقدّس الأردبیلی، مجمع الفائدة و البرهان، ج ۱۱، ص ۳۱۶.
- [۲۵۰] (۱). احمد بن محمد مهدى النراقى، مستند الشيعه، ج ۱۵، ص ۳۴.
- [۲۵۱] (۲). همان، ص ۳۲.
- [۲۵۲] (۱). السيد محمد حسن البجنوردى، پيشين، ج ۱، صص ۲۶۵ و ۲۶۶.
- [۲۵۳] (۱). الرسائل التسع، ص ۲۴۱.

- [۲۵۴] (۲). همان، صص ۲۴۱ و ۲۴۲.
- [۲۵۵] (۱). سوره بقره: آیه ۱۸۵.
- [۲۵۶] (۲). ر. ک: الإمام الخمينی، کتاب الطهارة، ج ۲، ص ۱۳.
- [۲۵۷] (۱). السيد احمد الخوانساری، جامع المدارك، ج ۳، ص ۶۳.
- [۲۵۸] (۱). المحقق الحلّي، شرائع الإسلام، ج ۲، ص ۳۴۵.
- [۲۵۹] (۲). السيد علی الطباطبائی، ریاض المسائل، ج ۱۰، ص ۵۲۱.
- [۲۶۰] (۳). همان، ج ۱۰، صص ۵۲۲ و ۵۲۳.
- [۲۶۱] (۱). مرتضی الأنصاری، فرائد الأصول، ج ۲، ص ۴۶۷.
- [۲۶۲] (۱). ر. ک: موسی بن محمد النجفی الخوانساری، پیشین، ج ۳، صص ۴۲۷ و ۴۲۸.
- [۲۶۳] (۱). به عنوان نمونه، ر. ک: آقا رضا همدانی، مصباح الفقیه، ج ۶، ص ۱۵۰؛ السيد محمد کاظم الطباطبائی، العروة الوثقی، ج ۲، ص ۱۷۱؛ محمد حسن الآشتیانی، الرسائل التسع، ص ۲۴۲.
- [۲۶۴] (۱). محمد حسین الحائری الإصفهانی، الفصول الغرویة فی الأصول الفقهيّة، ص ۳۳۵.
- [۲۶۵] (۱). محمد حسن الآشتیانی، پیشین، ص ۲۴۳.
- [۲۶۶] (۱). ر. ک: مرتضی الأنصاری، پیشین، ج ۱، ص ۴۱۳.
- [۲۶۷] (۱). محمد حسن الآشتیانی، پیشین، ص ۲۵۵.
- [۲۶۸] تقریر سید جواد حسینی خواه، قاعده لاجرح، جلد ۱، مرکز فقهی ائمه اطهار (ع) - قم، چاپ: اول، ۱۳۸۵ ه. ش.

درباره مرکز

بسم الله الرحمن الرحيم
 جَاهِدُوا بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ (سوره توبه آیه ۴۱)

با اموال و جانهای خود، در راه خدا جهاد نمایید؛ این برای شما بهتر است اگر بدانید حضرت رضا (علیه السلام): خدا رحم نماید بنده‌ای که امر ما را زنده (و برپا) دارد ... علوم و دانشهای ما را یاد گیرد و به مردم یاد دهد، زیرا مردم اگر سخنان نیکوی ما را (بی) آنکه چیزی از آن کاسته و یا بر آن بیافزایند) بدانند هر آینه از ما پیروی (و طبق آن عمل) می کنند

بنادر البحار-ترجمه و شرح خلاصه دو جلد بحار الانوار ص ۱۵۹

بنیانگذار مجتمع فرهنگی مذهبی قائمیه اصفهان شهید آیت الله شمس آبادی (ره) یکی از علمای برجسته شهر اصفهان بودند که در دلدادگی به اهل بیت (علیهم السلام) بخصوص حضرت علی بن موسی الرضا (علیه السلام) و امام عصر (عجل الله تعالی فرجه الشریف) شهره بوده و لذا با نظر و درایت خود در سال ۱۳۴۰ هجری شمسی بنیانگذار مرکز و راهی شد که هیچ وقت چراغ آن خاموش نشد و هر روز قوی تر و بهتر راهش را ادامه می دهند.

مرکز تحقیقات قائمیه اصفهان از سال ۱۳۸۵ هجری شمسی تحت اشراف حضرت آیت الله حاج سید حسن امامی (قدس سره الشریف) و با فعالیت خالصانه و شبانه روزی تیمی مرکب از فرهیختگان حوزه و دانشگاه، فعالیت خود را در زمینه های مختلف مذهبی، فرهنگی و علمی آغاز نموده است.

اهداف: دفاع از حریم شیعه و بسط فرهنگ و معارف ناب ثقلین (کتاب الله و اهل البيت عليهم السلام) تقویت انگیزه جوانان و عامه مردم نسبت به بررسی دقیق تر مسائل دینی، جایگزین کردن مطالب سودمند به جای بلوتوث های بی محتوا در تلفن های همراه و

رایانه‌ها ایجاد بستر جامع مطالعاتی بر اساس معارف قرآن کریم و اهل بیت علیهم السّلام با انگیزه نشر معارف، سرویس دهی به محققین و طلاب، گسترش فرهنگ مطالعه و غنی کردن اوقات فراغت علاقمندان به نرم افزارهای علوم اسلامی، در دسترس بودن منابع لازم جهت سهولت رفع ابهام و شبهات منتشره در جامعه عدالت اجتماعی: با استفاده از ابزار نو می توان بصورت تصاعدی در نشر و پخش آن همت گمارد و از طرفی عدالت اجتماعی در تزریق امکانات را در سطح کشور و باز از جهتی نشر فرهنگ اسلامی ایرانی را در سطح جهان سرعت بخشید.

از جمله فعالیت‌های گسترده مرکز:

الف) چاپ و نشر ده ها عنوان کتاب، جزوه و ماهنامه همراه با برگزاری مسابقه کتابخوانی

ب) تولید صدها نرم افزار تحقیقاتی و کتابخانه ای قابل اجرا در رایانه و گوشی تلفن همراه

ج) تولید نمایشگاه های سه بعدی، پانوراما، انیمیشن، بازیهای رایانه ای و ... اماکن مذهبی، گردشگری و ...

د) ایجاد سایت اینترنتی قائمیه www.ghaemiyeh.com جهت دانلود رایگان نرم افزارهای تلفن همراه و چندین سایت مذهبی دیگر

ه) تولید محصولات نمایشی، سخنرانی و ... جهت نمایش در شبکه های ماهواره ای

و) راه اندازی و پشتیبانی علمی سامانه پاسخ گویی به سوالات شرعی، اخلاقی و اعتقادی (خط ۰۲۴۰۵۲۴)

ز) طراحی سیستم های حسابداری، رسانه ساز، موبایل ساز، سامانه خودکار و دستی بلوتوث، وب کیوسک، SMS و ...

ح) همکاری افتخاری با دهها مرکز حقیقی و حقوقی از جمله بیوت آیات عظام، حوزه های علمیه، دانشگاهها، اماکن مذهبی مانند مسجد جمکران و ...

ط) برگزاری همایش ها، و اجرای طرح مهد، ویژه کودکان و نوجوانان شرکت کننده در جلسه

ی) برگزاری دوره های آموزشی ویژه عموم و دوره های تربیت مربی (حضور و مجازی) در طول سال

دفتر مرکزی: اصفهان/خ مسجد سید/ حد فاصل خیابان پنج رمضان و چهارراه وفائی / مجتمع فرهنگی مذهبی قائمیه اصفهان

تاریخ تأسیس: ۱۳۸۵ شماره ثبت: ۲۳۷۳ شناسه ملی: ۱۰۸۶۰۱۵۲۰۲۶

وب سایت: www.ghaemiyeh.com ایمیل: Info@ghaemiyeh.com فروشگاه اینترنتی:

www.eslamshop.com

تلفن ۰۲۵-۰۲۳-۲۳۵۷۰۲۳ (۰۳۱۱) فکس ۰۲۲-۲۳۵۷۰۲۲ (۰۳۱۱) دفتر تهران ۸۸۳۱۸۷۲۲ (۰۲۱) بازرگانی و فروش ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹ امور

کاربران (۰۳۱۱)۲۳۳۳۰۴۵

نکته قابل توجه اینکه بودجه این مرکز؛ مردمی، غیر دولتی و غیر انتفاعی با همت عده ای خیر اندیش اداره و تامین گردیده ولی

جوابگوی حجم رو به رشد و وسیع فعالیت مذهبی و علمی حاضر و طرح های توسعه ای فرهنگی نیست، از اینرو این مرکز به فضل

و کرم صاحب اصلی این خانه (قائمیه) امید داشته و امیدواریم حضرت بقیه الله الاعظم عجل الله تعالی فرجه الشریف توفیق

روزافزونی را شامل همگان بنماید تا در صورت امکان در این امر مهم ما را یاری نمایند انشاءالله.

شماره حساب ۶۲۱۰۶۰۹۵۳، شماره کارت: ۶۲۷۳-۵۳۳۱-۳۰۴۵-۱۹۷۳ و شماره حساب شبا: IR۹۰-۰۱۸۰-۰۰۰۰-۰۰۰۰-۰۶۲۱

۵۳-۰۶۰۹ به نام مرکز تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان نزد بانک تجارت شعبه اصفهان - خیابان مسجد سید

ارزش کار فکری و عقیدتی

الاحتجاج - به سندش، از امام حسین علیه السلام - هر کس عهده دار یتیمی از ما شود که محنت غیبت ما، او را از ما جدا کرده

است و از علوم ما که به دستش رسیده، به او سهمی دهد تا ارشاد و هدایتش کند، خداوند به او می فرماید: «ای بنده بزرگوار

شریک کننده برادرش! من در کرم کردن، از تو سزاوارترم. فرشتگان من! برای او در بهشت، به عدد هر حرفی که یاد داده است، هزار هزار، کاخ قرار دهید و از دیگر نعمت‌ها، آنچه را که لایق اوست، به آنها ضمیمه کنید».

التفسیر المنسوب إلى الإمام العسکری علیه السلام: امام حسین علیه السلام به مردی فرمود: «کدام یک را دوست تر می‌داری: مردی اراده کشتن بینوایی ضعیف را دارد و تو او را از دستش می‌رهانی، یا مردی ناصبی اراده گمراه کردن مؤمنی بینوا و ضعیف از پیروان ما را دارد، اما تو دریچه‌ای [از علم] را بر او می‌گشایی که آن بینوا، خود را بدان، نگاه می‌دارد و با حجت‌های خدای متعال، خصم خویش را ساکت می‌سازد و او را می‌شکند؟».

[سپس] فرمود: «حتماً رهاندن این مؤمن بینوا از دست آن ناصبی. بی‌گمان، خدای متعال می‌فرماید: «و هر که او را زنده کند، گویی همه مردم را زنده کرده است»؛ یعنی هر که او را زنده کند و از کفر به ایمان، ارشاد کند، گویی همه مردم را زنده کرده است، پیش از آن که آنان را با شمشیرهای تیز بکشد».

مسند زید: امام حسین علیه السلام فرمود: «هر کس انسانی را از گمراهی به معرفت حق، فرا بخواند و او اجابت کند، اجری مانند آزاد کردن بنده دارد».



مرکز تحقیقات و ترجمه

اصفهان

گامگاه

WWW



برای داشتن کتابخانه های تخصصی
دیگر به سایت این مرکز به نشانی

www.Ghaemiyeh.com

www.Ghaemiyeh.net

www.Ghaemiyeh.org

www.Ghaemiyeh.ir

مراجعه و برای سفارش با ما تماس بگیرید.

۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹

